

Jung

Gaillard Christian

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

*Que
sais-je?*



JUNG

Christian Gaillard

puf

QUE SAIS-JE ?

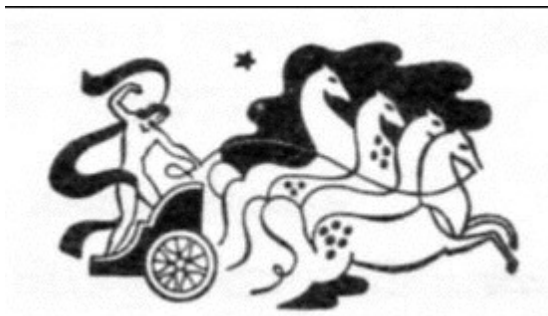
Jung

CHRISTIAN GAILLARD

Docteur en psychologie, psychanalyse
ancien président de la SFPA et de l'AIPA
ancien professeur à l'Ecole nationale supérieure
des beaux-arts de Paris

Sixième édition mise à jour

18e mille



Introduction

« Le monde dans lequel nous pénétrons en naissant est brutal et cruel, et, en même temps, d'une divine beauté. Croire à ce qui l'emporte du sens ou du non-sens est une question de tempérament. Si le non-sens dominait en absolu, l'aspect sensé de la vie, au fur et à mesure de l'évolution, disparaîtrait de plus en plus. Mais cela n'est pas, ou ne semble pas être le cas. Comme dans toute question de métaphysique, les deux sont probablement vrais : la vie est faite de sens et de non-sens. J'ai l'espoir anxieux que le sens l'emportera et gagnera la bataille. »

Ces phrases, qu'on peut aujourd'hui placer en exergue de sa vie et de l'ensemble de son œuvre, Carl Gustav Jung les écrit, ou les dicte à sa secrétaire, sur ses vieux jours, à la fin des années 1950, alors qu'il a lui-même plus de 48 ans et qu'il travaille à la rédaction de son autobiographie, bientôt publiée sous le titre *Souvenirs, Rêves et Pensées*.

C'est alors un vieil homme, retiré du monde dans sa maison de Küsnacht, au bord du lac de Zurich, mais il est sollicité de partout par les analystes, qui en Europe, aux États-Unis, et ailleurs encore dans le monde, se réclament de lui, explorent à leur tour la voie qu'il a ouverte à la psychanalyse et se sont organisés pour assurer la formation requise par les connaissances et surtout l'expérience acquises au gré de leur propre travail clinique.

Il n'a guère de goût pour le débat public et reçoit peu, mais aux lettres de ses confrères ou élèves en analyse, aux chercheurs de toutes disciplines, connus ou inconnus de lui, il s'efforce de répondre au fil d'une volumineuse *Correspondance* où il s'explique encore sur sa démarche, ses découvertes et rencontres, sur les malentendus ou les échos suscités par ses derniers livres, sur les attendus et les perspectives de son travail théorique, jusqu'à la veille de sa mort, le 6 juin 1961.

En 1958, dix ans après la création à Zurich du premier institut C.-G.-Jung, paraît le premier volume de la réédition systématique de ses *Œuvres complètes* en allemand, qui comporte aujourd'hui plus de 26 volumes, dont une large partie avait déjà été traduite en anglais et dans nos principales langues.

Et Jung donc se souvient. Dans l'après-coup de son grand âge, il laisse venir et vivre les plus anciens souvenirs de son enfance. Il retrouve et retrace les surgissements intérieurs et les rencontres qui ont provoqué et nourri ses premiers questionnements d'enfant, d'adolescent et d'étudiant, puis ses engagements intellectuels et de clinicien qui lui ont valu de s'associer avec Freud et de s'inscrire pour un temps dans sa foulée et dans son école, avant de rompre radicalement et douloureusement avec lui, pour mieux reconnaître dès lors pas à pas, et d'abord en solitaire, la matière et surtout la manière de son avancée propre, au rythme des moments critiques et des relances successives qui ont marqué son œuvre foisonnante et diverse telle que nous la connaissons aujourd'hui.

Certes un auteur, pas plus qu'un artiste, n'est pas nécessairement le mieux placé pour présenter, explorer, analyser et critiquer sa propre œuvre. Il n'est que trop tenté de se laisser porter par elle, ou d'en assurer, pour lui-même et pour les autres, la défense et illustration. Aussi pour cette présentation de la vie et de l'œuvre de Jung dans la dynamique de leur déroulement, et donc dans leurs tensions et contradictions aussi bien, nous faudra-t-il multiplier les points de vue, et confronter le regard rétrospectif que Jung lui-même a pu porter sur son propre travail avec celui de ses biographes et continuateurs jusqu'à nos jours.

Certes aussi, la personnalité et la pensée de Jung s'avèrent assez fortes et impressionnantes pour que ses premiers biographes et continuateurs aient été amenés à s'en faire, sinon les dévots, du moins les déferents exégètes. Or, la déférence et la dévotion rendent assez ordinairement partial et, peut-être pis encore, partiel. Mais il se trouve que si le mouvement jungien reste aujourd'hui étonnamment uni et cohérent, il n'en est pas moins composé de tendances diverses qui privilégient chacune un aspect ou une des perspectives de l'œuvre dont elles se réclament, de sorte que nous aurons aussi à nous servir de ces différents éclairages et prolongements récents pour mieux prendre la mesure de la diversité et de la polyvalence de l'œuvre de Jung à chacun des temps de son propre développement.

Enfin et surtout, si l'on considère non seulement le rapport de Jung lui-même à son œuvre et celui du mouvement jungien, mais le mouvement psychanalytique dans son ensemble, on constate que le meilleur du débat qui occupe et parfois oppose durement les différentes traditions qui le composent ne porte pas tant sur quelque condition plus ou moins annexe du travail clinique que sur l'essentiel : sur l'inconscient tel qu'on le conçoit, et tel qu'on le pratique.

C'est à ce propos, au cœur donc de ce qui fit déjà sa rencontre puis sa rupture avec Freud, que l'avancée de Jung, au fil de son débat avec lui-même et des débats qu'il permet ou provoque, trouve toute sa portée. Son originalité radicale et son apport irréductible tiennent en effet à sa façon, à la fois théorique et clinique, d'engager, de soutenir, d'analyser et de mettre en perspective les diverses modalités d'un *rapport dynamique et dialectique à l'inconscient* qui situe ce dernier tant dans sa réalité singulière, personnelle, propre à l'histoire de chacun, que dans sa réalité transpersonnelle ou collective. Ces diverses modalités sont repérées, explorées et décrites par les concepts et la problématique propres à la *psychologie analytique* progressivement élaborée par lui d'un temps à l'autre de l'expérience qu'il en fit lui-même d'une étape à l'autre de son œuvre.

Retrouver et dégager les enjeux les plus cruciaux de chacune de ces étapes à partir des textes mêmes de Jung, mais à partir aussi des questions que ces textes nous posent aujourd'hui, tel est donc le projet de ce petit livre, dont les limites sont marquées bien sûr par sa brièveté obligée, et aussi, plus fondamentalement, par le fait que selon la leçon même de Jung le sens attendu, aussi vital soit-il à chaque moment, n'est jamais que provisoire, impliqué qu'il se trouve dans un devenir qui le met à l'épreuve et le rend radicalement réfractaire à toute espèce d'orthodoxie, ou d'orthopédie.

Encore faut-il, pour s'engager aujourd'hui dans cette voie, accepter, comme lui, de se laisser surprendre – car telle est la condition initiale et continue d'un rapport ouvert aux émergences des processus inconscients sur toutes les scènes de leur expression –, considérer sans souci prématuré de maîtrise et de normalisation les effets parfois étrangement inquiétants, sur soi-même et sur l'état des théories, d'une telle position et d'une telle démarche, et trouver ou se forger chemin faisant les moyens d'une confrontation renouvelée avec ce qui dès lors se présente et requiert le cas échéant l'engagement dans d'autres perspectives et dans d'autres réalisations encore.

Pour Jung, ce fut toute une histoire.

Chapitre I

Premières questions et perspective

Si le temps et l'espace sont l'un et l'autre des catégories décisives de l'expérience, le rapport à l'espace, aux paysages ambiants et aux maisons fut longtemps le plus marquant dans la vie de Jung, et même pour les premières expressions de sa psychologie. Tandis que son rapport au temps, et donc à l'histoire, ne se constituera et ne s'élaborera, on le verra, que progressivement, et constitue en fait un des enjeux continus et ultimes de son œuvre.

Un presbytère en Suisse

Son père était pasteur. Six mois après la naissance du jeune Carl Gustav, il s'établit pour quatre ans au presbytère de Laufen, près des chutes du Rhin. Ces quatre ans en ces lieux marquèrent la sensibilité, la sensorialité, le rapport de Jung au monde, un rapport d'abord très physique, nourri de sensations, d'impressions très singulières et circonstanciées en même temps que presque impersonnelles : le goût et l'odeur du lait chaud à un certain moment, un moment de soleil dans les arbres proches ou au bord de l'eau. L'enfant se trouve alors comme à l'extérieur de lui-même, et c'est pourtant de là précisément que naît, dans l'instant, sa conscience de sentir, et d'être lui-même.

Ces sensations fondatrices et constitutives de la conscience de soi, qui généralement se perdent avec les premiers souvenirs d'enfance, Jung les retrouvera bien sûr, comme presque tout un chacun, à l'occasion de leur résurgence dans des circonstances et conditions analogues – au bord du lac de Zurich, par exemple, où il choisira de vivre dès 1908 –, mais aussi, et c'est plus spécifique, lors de leur réminiscence dans les plongées régressives en lui-même qui marqueront chacune des crises majeures qui ponctueront sa vie et qu'on peut *a posteriori* qualifier de créatrices, celle de ses 3 ou 4 ans, celle de ses 12 ans, celle de 1912 à 1918, au-delà donc de ses 36 ans et après sa rupture avec

Freud, celle de l'après-guerre, en 1944-1945, enfin celle de 1951-1952, à plus de 75 ans, avant qu'il ne se lance dans la rédaction de son autobiographie, dernière occasion pour lui de revivre ces moments les plus marquants de sa première enfance, dont sa plume saura retrouver le goût avec une vivacité et une concrétude qui nous étonnent encore aujourd'hui, et qui le surprirent lui-même.

Cette capacité d'orientation et de recentrement par les sensations, cet appel et ce recours constant aux sens à faire jouer ou à laisser jouer le cas échéant contre le sens, cet engagement en somme très sensoriel dans le rapport avec lui-même et avec les autres, caractériseront tout au long la démarche de Jung, et c'est de là qu'il nous faudra comprendre les singularités de sa pratique clinique, notamment son travail avec les rêves, son rappel constant des nécessités de la méthode empirique, y compris dans son abord de la religion, et bien sûr aussi la typologie qu'il proposera dès le milieu des années 1910, ou l'étude passionnée des étrangetés de la littérature et de l'iconographie alchimiques dans lesquelles il se lancera à partir de 1934-1935.

Onze de ses oncles ou cousins, du côté de son père ou de celui de sa mère, étaient pasteurs, ce qui ne manquait pas d'animer cette maison, puis celle de Kleinhüningen près de Bâle où son père officia comme pasteur jusqu'à la maladie qui l'affecta avant sa mort en 1896, de fréquentes discussions théologiques et de propos croisés sur l'actualité des Églises.

On aimait à rappeler dans la famille qu'un docteur Carl Jung avait été professeur de médecine et de droit à Mayence au début du xvii^e siècle, ce qui faisait donc de lui le contemporain de Michael Maïer et Gerardus Dorneus, l'élève de Paracelse, tous savants alchimistes dont notre Carl Gustav Jung analysera les écrits dans la dernière partie de sa vie et de son œuvre.

C'est un autre Carl Gustav Jung, son grand-père paternel, qui quitta l'Allemagne après une sombre histoire où il s'était trouvé impliqué dans les mouvements politiques réputés subversifs qui précédèrent la révolution de 1848. Il s'était converti à Berlin au protestantisme sous l'influence du philosophe Schleiermacher auquel sa famille était par ailleurs liée, se forma à la chirurgie à Paris, et enfin s'établit à Bâle en Suisse où il devint une figure connue et admirée par son enseignement et ses responsabilités à l'université.

Son petit-fils, qui fut lui-même nommé professeur à Zurich puis à

Bâle, évoquait volontiers le « roman familial » qui voulait que cet éminent grand-père, son homonyme, ait été le fils naturel de Goethe. Rien, bien sûr, ne le prouve, rappelait-il non sans sourire, mais sans doute cette audacieuse hypothèse généalogique, appuyée sur l'histoire réelle de sa famille et nourrie par son propre travail sur le *Faust* qu'il découvrit à 16 ans, était-elle un préexercice ou un à-côté plutôt ludique des recherches autrement contrôlées qu'il réalisera pour situer au plus juste la place et la tâche de sa psychologie dans l'histoire de notre culture.

Le grand-père maternel de Jung, Samuel Preiswerk, était lui aussi pasteur, et même premier pasteur de Bâle, et il se distingua comme intellectuel en enseignant l'hébreu et la théologie de l'Ancien Testament à Genève, puis à Bâle. Ses engagements pastoraux et intellectuels se doublaient d'un penchant certain pour le commerce avec les esprits notamment avec celui de feu sa première épouse, avec laquelle, dit-on, il conversait régulièrement, au grand dam de la seconde, la grand-mère de Jung, issue elle-même d'une famille française protestante émigrée en Allemagne à la suite de la révocation de l'édit de Nantes et dotée aussi de bonnes qualités médiumniques. Au demeurant, il écrivit une grammaire de l'hébreu qui connut plusieurs éditions et dirigeait une revue, *Das Morgenland (L'Orient)*, qui prônait la reprise de la Palestine par les Juifs.

Jung ne connut aucun de ses grands-parents, et ceux-ci auraient été bien surpris et troublés de lire la thèse de doctorat en médecine que comme psychiatre il consacra à la *Psychologie et psychopathologie des phénomènes qu'on dit occultes* [1]. Mais ils auraient pu aussi y reconnaître, repris sur un mode pour eux imprévisible, les engagements scientifiques qui furent déjà les leurs dans l'abord et l'exploration de questions qui pour être réputées obscures et décriées par certains n'en sont pas moins proches des réalités humaines les plus prenantes dont nos religions ont tenté de faire leur ordinaire.

Les désarrois d'un enfant insolite

Trois ou quatre ans après la naissance du jeune Carl Gustav, sa mère dut être hospitalisée plusieurs mois à Bâle. Le motif et les conditions de cette hospitalisation ne sont pas exactement connus, mais il est très vraisemblable qu'elle n'était pas sans rapport avec ses déceptions d'épouse et sa dissension persistante avec son mari. Leur fils souffrit alors d'un eczéma généralisé.

Le père de Jung, après avoir étudié la théologie à Göttingen, sembla tout d'abord devoir honorer la tradition intellectuelle de sa famille en soutenant une thèse sur la version arabe du Cantique des cantiques. Mais apparemment, son goût pour l'étude et, semble-t-il, pour la vie s'arrêta là. Devenu pasteur à la campagne, il se trouva en butte aux incessantes difficultés financières propres à son état, et s'avéra décevant non seulement pour son épouse, mais aussi pour son fils, cultivant la nostalgie de ses heureuses années d'étudiant, et surtout se dérochant à toute question un peu pressante sur les énigmes ou les obscurités de la religion qu'il prônait.

Les premières évocations qu'en donne Jung dans ses écrits autobiographiques sont déférentes, émues, mais sans merci. Il le décrit comme un homme parfois affectueux et protecteur, attaché à faire le bien – trop, dit-il –, mais souvent sombre et irritable. « “Père”, écrira-t-il, signifiait pour moi digne de confiance et... incapable. Tel est le handicap avec lequel j'ai commencé. » [2].

Un handicap avec lequel il lui fallut bien s'expliquer et qui s'avérera ainsi un moteur de ses recherches. Ces difficultés de son père et la façon dont il les ressentit ne sont en effet pas sans rapport avec ses analyses ultérieures des impasses du christianisme, notamment de sa doctrine de l'amour et de ses débats sans issue sur la Trinité, des analyses, qui en retour lui vaudront les foudres des théologiens protestants et plus encore celles des catholiques. Et elles ne sont pas sans rapport non plus avec ses dénonciations toujours extrêmement vives, jusque dans ses très vieux jours, de toute organisation de pensée et de toute institution prétendument détentrices de vérité sans que l'individu soit réellement le lieu de leur mise à l'épreuve.

D'où sans doute aussi, et surtout, cette caractéristique de sa démarche clinique qui consiste d'abord et constamment à prendre très circonstanciellément à contre-pied – il faudra voir comment – toutes espèces de formations idéales, pour faire place et faire face aux expressions, aux exigences et au potentiel d'un travail inconscient trop souvent tenu en lisières, et par là même condamné à ne se faire que désagréablement ou dangereusement dérangeant.

Quant à sa mère, elle paraissait au contraire rassurante, physiquement forte et imposante, se montrant excellente cuisinière, chaleureuse et tout à fait traditionnelle dans ses opinions ordinaires comme dans la conduite des affaires

domestiques. Mais il arrivait aussi que de la façon la plus soudaine, elle laisse échapper de bien étranges et inquiétants mouvements intérieurs ou quelque réflexion si inopinément subversive qu'on n'en voyait plus trop l'accord possible avec le message pastoral de son époux [3].

À qui, à quoi se fier, quand l'amour, et même le désir se trouvent ainsi mis en cause ? Quand les mots eux-mêmes vacillent, jusqu'à se retourner en leur contraire. Quand enfin les images les plus familières et censément les plus protectrices et les plus reposantes sont ainsi mises à mal et révèlent brusquement leur envers.

Jung dira longuement plus tard par quelle perte de tous repères et quelle désorientation on passe généralement au cours d'une analyse qui ne manque pas, et à plus d'une reprise, de faire un sort au sens établi et contenu dans les mots et les représentations jusqu'alors en vigueur, celles qu'on s'était faites des autres et de soi-même, et il eut l'occasion lui-même de l'éprouver à nouveau lors de chacune des crises majeures qui marqueront sa vie et son œuvre.

Son expérience fondatrice à cet égard reste celle qu'il vécut à deux ou trois ans lors de cette séparation de ses parents, et elle se résume et se noue dans un *malentendu* qui ne lui revint en mémoire que très tard, alors que vieil homme il rédigeait ou dictait son autobiographie. Ce malentendu était attaché à une prière du soir qu'il avait apprise de sa mère et qu'il se répétait pour se prémunir contre les angoisses diffuses de la nuit en même temps que contre les menaces de Satan : *Étends tes deux ailes/Ô Jésus, ma joie/Et prends ton poussin en toi/Si Satan veut l'engloutir/Fais chanter les angelots/Cet enfant doit rester sain et sauf* [4].

L'image de ce grand oiseau aux ailes déployées paraissait rassurante et protectrice. Mais voici que les mots la trahissent ou révèlent sa contradiction interne, intime : le poussin se dit en dialecte bâlois *Kuechli*, et les *Kuechli* sont aussi de petits gâteaux que l'oiseau Jésus devrait donc ingurgiter pour les soustraire à Satan qui les dévorerait aussi bien.

Étrange et inquiétante scène qui pourrait donner à Léonard de Vinci quelque impression de déjà-vu, et qui aurait dû intéresser Freud [5]. Par le jeu des mots, un oiseau peut en cacher un autre, du moins pour un enfant qui a bien dû appréhender au plus près de son propre corps et de ses propres fantasmes l'insécurité, et de là le risque de prédation et d'engloutissement où le mettent la présence brusquement intrusive de sa mère, ou sa maladie et son absence incompréhensibles.

Les faits, parfois, permettent et exigent la convergence des différentes écoles de psychanalyse : à propos du « souvenir d'enfance » de Léonard, Freud montre le mouvement de création et la « pulsion de savoir » qui animèrent sa vie durant cet artiste et homme de science. Jung, de son côté, lorsqu'il rapporte cette scène paradigmatique de sa petite enfance, y voit aussi *après coup* l'incitation et la provocation à une réflexion pour lui nécessaire et vitale qui l'amènera dès lors à se défier des bons enseignements qu'on lui prodiguait et à constituer par la suite sa propre démarche d'analyste et de psychologue toujours réfractaire aux orthodoxies en place [6].

Au fil des années suivantes, c'est un garçon solitaire, vulnérable, qui, à 7 ans, souffre de crises d'étouffement qui font intervenir son père. Dans sa solitude, il trouve pourtant à se réassurer en s'émerveillant toujours à nouveau devant le spectacle de la nature, et surtout en s'inventant des jeux presque muets. Il construit des tours qu'il démolit ensuite avec jubilation, dessine des batailles et sculpte dans une règle d'écolier un bonhomme qui restera longtemps son secret.

En fait, ce travail tâtonnant et ludique, obstinément énigmatique, mais réalisé toujours avec le plus grand sérieux et en secret, lui permet non pas tant à cette époque de sa vie, comme l'aurait peut-être voulu Winnicott [7], de se ménager une transition pour trouver une relation avec les autres, mais bien plutôt de donner corps à ses représentations et mouvements intérieurs, et de se donner ainsi une prise sur ses propres affects et émotions. On a là, sur un mode encore brut, mais d'autant plus fondateur qu'il est spontanément ouvrier, certains caractères essentiels de sa conception et de sa pratique du *symbole vivant*, en tant que ce dernier constitue, pour un temps, la meilleure expression et surtout la meilleure expérience possible d'une réalité encore relativement inconnue, mais d'autant plus pressante qu'elle est en quête de sa plus juste expression.

Encore lui faudra-t-il trouver le moyen de s'en expliquer, ce qui exige une tout autre mobilisation encore que celles de la sensation et du sentiment.

La nécessité de penser

Le vacillement et le renversement des images et du sens liés à sa très dérangeante écoute de la prière du soir de ses trois ou quatre ans trouvèrent leur effet renforcé par un autre événement de la même époque où le rapport aux mots joue un rôle tout aussi décisif. Il s'agit

d'un rêve, le premier qu'il rapporte dans son autobiographie.

Dans ce rêve, il découvrait un trou carré ouvert dans la prairie qui jouxtait le presbytère. Il s'y engagea, et derrière un lourd rideau il découvrit un espace voûté baigné d'une lumière crépusculaire. Au centre de ce lieu se dressait sur un trône une forme gigantesque, faite de peau et de chair vivante, haute de 4 à 5 m et large de 50 à 60 cm, avec une sorte de tête conique, sans visage, et un œil unique qui regardait vers le haut.

L'enfant était paralysé par l'angoisse. À tout instant, cette forme énorme et monstrueuse pouvait, tel un ver, descendre de son trône et ramper vers lui. Or, voici qu'il entendit, comme venue de l'extérieur, la voix de sa mère qui disait : « Oui, regarde-le bien, c'est l'ogre, le mangeur d'hommes ! » [8].

On peut, bien sûr, si l'on a quelque goût pour l'« analyse sauvage », dissenter à l'envi sur la dramaturgie de ce rêve d'un enfant de cet âge et la rapporter au contexte familial qui vient d'être évoqué. Bien des auteurs, on s'en doute, s'y sont employés. Mais dans la perspective plus historienne et épistémologique qui est la nôtre, le fait ici le plus important est constitué au premier titre par le *suspens* où se tient cet enfant, et où se maintient ensuite, aussi longtemps que nécessaire, le vieux Jung lorsqu'il rapporte l'événement.

Cet objet monstrueux, disproportionné, menaçant, n'est d'abord pas nommé, et ce *suspens de la nomination* est bien la marque de la position qui ensuite par méthode restera celle de Jung pour un premier abord des expressions les plus autochtones du travail inconscient.

Ce suspens, qui démet de toute tentative prématurée de maîtrise sur l'événement, ouvre un temps et un espace où peut prendre place, à son rythme, l'expérience de ce qui s'impose sur un mode d'abord souvent énigmatique et demande à être appréhendé, reçu et, pour autant que faire se peut, reconnu dans ses dimensions d'abord les plus immédiates et les plus concrètes.

À cette condition, qui mobilise tous les sens, se constituent le temps et l'espace d'une rencontre critique et d'une perplexité interrogative qu'on peut apprendre à vivre dans les conditions ordinaires du travail psychanalytique et, plus ordinairement encore, face au moindre rêve. Jung, dans ses écrits ultérieurs plus méthodologiques, utilisera volontiers à ce propos l'expression allemande *geschehen lassen*, qui signifie « laisser advenir ». Et dans le mouvement de sa démarche,

cette locution sera le plus souvent suivie des verbes *betrachten* (considérer, observer attentivement), et enfin *sich auseinandersetzen* (se confronter à quelque chose ou à quelqu'un) [9].

Voilà un mouvement séquentiel, à trois temps, qui implique, bien évidemment, qu'on s'essaye à une interprétation. Mais celle-ci peut attendre. De sorte que lorsqu'elle viendra, en son temps, elle saura se faire elle-même prudente, attentive, circonspecte, et comme tâtonnante. Consciente en somme de n'être guère à son tour et avec ses moyens propres que la meilleure façon, à un moment donné, de se donner prise sur ce qui se présente, de le reconnaître, de se débattre, et de donner corps au débat en cours. L'interprétation apprend ainsi qu'avec tout le travail qu'elle requiert de la part de la pensée, et tout étayée qu'elle puisse être sur les acquis de la théorie, elle ne sera jamais que provisoire. Qu'elle est elle-même un exercice du symbole.

Ce rêve est d'autant plus fondateur à cet égard que les mots, en l'occurrence donc ceux de sa mère, y sont expressément en question, et y font terriblement question, tout autant et plus encore que ceux de la prière du soir qui lui est contemporaine. « Je n'ai jamais pu établir, écrira-t-il en effet, si ma mère dans ce rêve voulait dire : "*C'est ça l'ogre*" ou "*Ça c'est l'ogre*". »

Dans le premier cas, ses mots auraient été une révélation sans échappatoire, ils auraient levé un voile jusqu'alors mystificateur : ces histoires d'ogre qu'on te raconte, ces contes et ces légendes – mais faudra-t-il aussi considérer comme tels le message pastoral de ton père ? –, *c'est ça* qu'ils cachent et qu'il te faut voir. À toi maintenant d'y faire face, de le comprendre et de t'y retrouver.

Dans le second cas, au contraire, sa mère aurait voulu dire, rassurante : ne t'effraye donc pas, ce que tu découvres là de si monstrueux, de si disproportionné, de si menaçant, dévorateur et peut-être destructeur de ton être même, n'est guère que ce personnage dont on t'a parlé, certes inquiétant, mais bien connu, *l'ogre*.

Impossible de trancher entre ces deux versions, ces deux versants du sens. *Impossible donc de se replier sur du déjà-su*. Il faut s'avancer, seul, apparemment sans plus de père, ni de repères. Et il faut penser. C'est vital.

Le prix à payer pour avoir fait place si jeune à de telles expériences et les avoir prises au sérieux est, on s'en doute, assez élevé. Jung parlera longuement des replis solitaires, trop solitaires, de l'enfant qu'il était,

toujours nourri par ses émerveillements renouvelés au contact de la nature et par ses jeux « secrets », mais désormais marqué par sa défiance généralisée à l'égard des discours adultes ambiants, puis par ses difficultés de relation avec les camarades de son âge.

Il dira même les syncopes répétées qui lui servirent à s'abstraire, pendant tout un temps, des épreuves de la vie scolaire, allant jusqu'à parler, à l'occasion d'une chute qu'il fit très tôt, bien avant même son entrée à l'école, alors qu'il était engagé sur un pont au-dessus du Rhin, d'une fâcheuse tendance au suicide et d'une « résistance néfaste à la vie dans ce monde » [10].

C'est ainsi qu'on en arrive à la deuxième crise décisive de son enfance. Le jeune Carl Gustav Jung avait alors 12 ans. On s'inquiétait fort autour de lui, personne ne sachant trop quoi faire pour remettre mieux à sa place ce singulier enfant.

Deux événements viennent alors relancer sa démarche. Le premier remet en scène son père, lui redonnant la parole et sa fonction. Toujours passionnément curieux, l'enfant le surprit un jour exprimant à des amis son grave souci à son propos : la famille est sans fortune, comment ce garçon pourra-t-il jamais gagner sa vie ? Le choc fut brutal, et son effet radical.

Luttant dès lors contre ses mouvements de fuite et ses évanouissements, il se mit tant bien que mal, mais assidûment, à l'étude de la grammaire et à ses devoirs de classe, saisissant ainsi sur le vif, écrira-t-il plus tard, ce qui fait l'emprise d'une névrose en même temps que les aléas et exigences d'un *moi* sommé là de s'extraire des brouillards et des bonheurs solitaires où il cherchait refuge. Et tout ce que Jung pourra par la suite décrire et analyser du *processus d'individuation* sera toujours ponctué de mises en garde répétées contre le retrait face aux tâches de la vie et aux relations avec les plus proches, ce qui donnera notamment un tour particulièrement critique à ses discussions du bon usage et des mésusages des voies orientales de méditation et de sagesse.

Le second événement de ses 12 ans met encore plus directement en jeu cette nécessité toute personnelle de penser, le remettant aussi aux prises, mais cette fois de front, avec le discours religieux de son père et de ses maîtres du moment.

Du presbytère de son père, il se rendait à pied, chaque matin, au collège de Bâle, et au retour, avant de rentrer chez lui, il passait devant la cathédrale de cette ville, magnifiquement dressée là, avec

ses tuiles vernies et chatoyantes sous le soleil.

Le spectacle est merveilleux et semble dire, immuable, tout l'ordre du monde sous l'autorité de Dieu. Or, voici qu'*une pensée* s'insinue, encore inexprimée, mais obstinée et obscurément pressante. Une pensée de meurtre ? se demande l'enfant. Ou l'idée d'un péché, qu'il faudrait, ou qu'on pourrait avouer ? Mais non, rien de tel ne se présente.

Jung, dans son autobiographie, mettra six pages d'une écriture très vivement dramatisée [11] pour dire les trois jours et trois nuits de tension et de débat acharné qu'il vécut alors, avant que l'enfant de 12 ans qu'il était ne se résolve à accepter, bien malgré lui et sans trop comprendre, le mouvement de pensée qu'il s'était efforcé de tenir si longtemps en lisières.

Puisque Dieu lui-même, se dit cet enfant, a permis, et même tout organisé, pour qu'Adam et Ève, nos premiers parents, commettent le péché, puisque tels étaient donc, manifestement, Son intention et Son plan, sans doute faut-il que moi aussi, et sans plus tarder, je m'engage à *laisser émerger* cela même dont je voudrais tant ne rien savoir et qui pourtant m'obsède, jusqu'à m'interdire le sommeil.

Alors prend corps enfin et s'impose à lui *une scène* aussi terrifiante qu'imprévisible : du trône divin, très haut au-dessus du monde, tombe un énorme excrément qui s'écrase sur le toit de la cathédrale et la met en pièces.

Voilà une scène, en fait quasi visionnaire, qui tranche on ne peut plus violemment avec l'ordinaire des prônes paternels. Quel rapport entre ce Dieu clastique, brutal et si grossièrement destructeur, et Celui qu'on chante et révère au temple et à la maison ? Le plus curieux, bien sûr, est que cet enfant ne s'empresse pas d'isoler l'événement, d'annuler sa portée et de l'oublier. Il le vit au contraire, après tant d'obscurs tourments, comme une délivrance inespérée et comme la rencontre et l'évidence d'une vérité flagrante et désormais indéniable. Mais à qui en parler ? Et qu'en faire ?

Interprétation et théorie analytique

« C'est alors, écrira-t-il, qu'a commencé ma véritable responsabilité. L'idée à laquelle je fus obligé de penser m'était effrayante et avec elle s'éveillait le pressentiment qu'il se pourrait bien que Dieu fût quelque chose de terrible. C'était un secret terrifiant dont j'avais fait l'expérience et c'était pour moi une sombre affaire pleine d'angoisses.

Ces mots, si étonnamment proches de l'événement qu'ils évoquent, le mettent aussi en perspective, de sorte qu'ils engagent à considérer l'effet de l'expérience en question sur la démarche élaborée ensuite par Jung au titre de sa psychologie analytique. On peut voir en effet que déjà dans les circonstances de cette époque, et constamment par la suite, son attention à l'événement intérieur porte moins sur les conditions inaugurales et les mécanismes du refoulement que sur *les modalités et les effets propres aux émergences circonstanciellles et actuelles de l'inconscient*.

Au terme de d'« inconscient », Jung d'ailleurs associera volontiers tout au long de son œuvre l'adjectif *wirklich*, le verbe *wirken* et le substantif *Wirklichkeit*, qui en allemand disent à la fois ce qui est *réel* et ce qui a de *l'effet*. Cet abord particulier de l'inconscient, que traduit son vocabulaire, amène l'attention à se porter sur son potentiel énergétique et créatif.

Ce qui implique d'abord, comme ici, pour cet enfant de 12 ans qui ne sait trop encore où il va, et comme nous l'avons déjà vu plus haut, à l'occasion de la première crise de ses 3 ou 4 ans, qu'on s'engage dans un débat singulier pour faire place et faire face, tant bien que mal, à la *réalité vivante, insistante et pressante*, qui sourd par-devers soi et s'impose comme elle peut, mais avec ses moyens propres d'expression ou, pour mieux dire, *avec sa compétence propre*, qu'il s'agira ensuite d'apprendre à reconnaître par la mobilisation de la meilleure interprétation possible et par celle de la réflexion théorique.

Aussi bien les principaux concepts produits par Jung pour soutenir de cas en cas et sur le vif l'exercice de reconnaissance auquel chacun doit bien se livrer d'abord spontanément et dont on peut apprendre aussi à se servir sur un mode plus organisé et contrôlé dans le cadre rigoureux d'une analyse, ceux de *persona*, d'*anima*, d'*ombre*, et même de *soi*, garderont-ils expressément cette aptitude et cette vocation à la figuration, à la dramatisation et plus généralement à la symbolisation, qui d'abord caractérisent les expressions les plus autochtones du travail inconscient lui-même.

Ces concepts, si particuliers par leur mode de formation, par leur expression formelle et surtout par le type de pratique clinique qu'ils induisent, suffiraient à eux seuls à marquer la spécificité de la démarche jungienne dans l'ensemble du mouvement psychanalytique. Ils permettent assez bien de déjouer les pièges les plus courants de

l'intellectualisation, et surtout ils engagent à une *confrontation rapprochée* avec ce qui de plus inattendu se présente : une scène s'ouvre, qu'on pourra qualifier d'intérieure, où même une pensée – *a fortiori* un sentiment, une intuition, une sensation, une attitude – peut s'exprimer par une image, et celle-ci à son tour donne à penser.

On remarquera d'autre part qu'ici, dans cette scène de la cathédrale de Bâle, la pensée qui émerge non seulement vient de loin, du plus loin de cet enfant qu'on voulait former aux principes religieux et moraux de son père, mais de plus prend un tour si lourdement et concrètement archaïque qu'on pourra la dire sadiqueanale.

Or, la problématique jungienne, lorsqu'elle s'attachera à rendre compte de l'organisation structurelle et de la dynamique conflictuelle du fonctionnement psychique par un autre ensemble de concepts qui la caractérisent, ceux de *dissociation*, de *compensation*, de *complémentarité*, de *contradiction*, d'*intégration*, constamment se souviendra que le ressort du devenir paradoxalement provient le plus souvent du plus indifférencié, du plus grossier laissé en jachère, du plus obscur et du plus bas : l'aptitude à la surprise, que nous disions fondatrice du travail analytique, demande qu'on accepte de baisser la garde, de se laisser défaire et prendre à revers. Jung, à propos de cette crise de ses 12 ans, parlera de son soulagement, mais aussi de son humiliation.

On remarquera enfin que cette affaire est une affaire en cours, qui prend son temps. Or, c'est là un autre caractère encore de la problématique jungienne : son accompagnement et son intelligence de *processus* au décours d'abord inconscient. Les émergences ponctuellement observées à tout instant de la vie quotidienne, dans une telle scène, dans un rêve, au fil du travail clinique, s'avèrent être l'expression d'un *travail en cours, et en souffrance*, qui tend à se manifester, à se réaliser et à se relancer de bien des façons.

Il peut se manifester incidemment, ou à plus grands frais, d'un symptôme à l'autre, et Jung développera de là d'une part son observation et sa théorie des *complexes*, d'autre part ses travaux sur les *psychoses*. Ou il se réalisera dans le mouvement d'une vie qui tend à s'accomplir plus consciemment, et c'est alors que le processus sera dit d'*individuation*. Ou encore, à cette occasion, il se relancera même d'une génération à l'autre : ici cet enfant qui se met en position et en demeure de faire face à quelque vérité laissée pour compte par son père, ce qui pourrait bien donner au processus en cause une portée tout autre encore que seulement individuelle, et on le qualifiera alors de *transpersonnel*.

Lire et se risquer

Le rêve dit du Phallus souterrain date de 1879 ou 1880, et la scène de la cathédrale de Bâle vraisemblablement de 1888. Or, il se trouve que Friedrich Nietzsche, lui-même fils de pasteur, enseigna à l'université de cette ville dans les années qui précèdent immédiatement ces événements, de 1869 à 1879. Lorsque Jung commencera ses études dans cette même université, en 1895, le philosophe de « la mort de Dieu », qui avait écrit les aphorismes libérateurs de son *Gai savoir* en 1881, dans la haute vallée suisse de l'Engadine, vivait encore, mais il souffrait durement de sa maladie mentale. Au demeurant toute la ville de Bâle, dira-t-il, vibrerait encore sous l'effet de l'enseignement de Nietzsche, bien qu'elle se défendît vigoureusement contre ses attaques [12].

Quant à l'influence de Nietzsche sur Jung, s'il est bien certain que sa famille et même sa parenté élargie n'étaient certes pas les plus aptes pour recevoir, comprendre et discuter un tel enseignement, et s'il n'est pas très aisé aujourd'hui de reconstituer avec précision l'ensemble de ses lectures de jeune homme – il lut bien sûr tout ce qu'il pouvait trouver dans la bibliothèque de son père, mais elle était surtout consacrée à la littérature pastorale, avec des ouvertures sur l'histoire de la philosophie et les lettres allemandes –, il n'en reste pas moins qu'avec le Goethe du *Faust*, le philosophe du *Zarathoustra* et des *Considérations inactuelles* se présente dans la longue suite de ses œuvres, dans son propre enseignement, dans sa *Correspondance* et dans ses écrits autobiographiques, comme une des figures le plus souvent évoquées et la plus insistante [13]. Ce qui se confirme encore lorsqu'on passe du repérage des mentions explicites des auteurs cités dans son œuvre à une analyse thématique et intertextuelle de ses écrits, laquelle amène à les lire dans leurs rapports internes avec un ensemble d'autres textes qui, par là, leur sont apparentés [14].

Nietzsche, par sa critique de la religion, par sa force d'interpellation, par son engagement passionné dans la pensée et par sa mobilisation du potentiel le plus dionysiaque jusque dans le mouvement de l'écriture, devint pour Jung une figure exemplaire. Mais par son emportement dans la célébration d'une surhumanité sans plus d'inscription dans la réalité immédiate et surtout par sa fin tragique, il lui apparut aussi comme le contre-exemple obsédant de sa propre démarche de jeune homme, puis d'analyste [15].

Encore faut-il le resituer dans la suite de ses questions et débats au cours de ses années de formation. Or, la première découverte qui lui permit de se donner quelque prise sur ses expériences personnelles les plus décisives d'enfant, puis d'adolescent et d'étudiant, avant celle de Nietzsche, fut celle de Schopenhauer.

« Il était le premier, écrira-t-il, à parler de la souffrance du monde, de cette souffrance qui éclate aux yeux, et qui nous oppresse ; à parler du désordre, des passions, du mal, que tous les autres semblaient à peine prendre en considération et qu'ils espéraient tous résoudre en harmonie et en intelligibilité. Enfin, voilà un homme qui avait le courage de voir que tout n'était pas pour le mieux dans le fondement de l'Univers. Il ne parlait ni d'une Providence infiniment bonne et infiniment sage ni d'une harmonie de l'évolution ; au contraire, il disait clairement que le cours douloureux de l'histoire de l'humanité et la cruauté de la nature reposaient sur une déficience : l'aveuglement de la volonté créatrice du monde. » [16].

Les faits corroborent et justifient ce sombre tableau, constate-t-il, quand bien même autour de lui la plupart s'obstinent à le tenir pour blasphématoire. Mais comment Schopenhauer peut-il de là parier sur le seul intellect face à cette volonté aveugle ? Comment peut-on escompter que le miroir infinitésimal que l'homme, comme un enfant, place face au soleil amène celui-ci à s'inverser, à se transformer, et prétende même l'éblouir ?

Ce débat l'occupera de sa dix-septième année jusqu'fort avant dans le cours de ses études universitaires, et c'est sa lecture, laborieuse, de Kant et de sa *Critique de la raison pure* qui lui montrera la voie, dans une perspective qui restera la sienne pour toutes ses recherches ultérieures.

La leçon que Jung tire de la critique kantienne de la connaissance est d'abord et essentiellement une leçon de méthode, qui consiste à récuser toute prétention à quelque affirmation métaphysique que ce soit. La « chose en soi » échappe à notre appréhension. Le « noumène » nous reste hors de portée. Le travail sur les faits, sur les phénomènes, seul, est de notre ressort. Jusqu'à la fin de ses jours, Jung traquera et dénoncera toute hypostase qui consisterait à imputer à quelque réel dont on postulerait l'existence transcendante des qualités induites de l'expérience ou déduites par raisonnement.

Pour lui, ce n'est que par le retour et le recours à l'observation des faits, ce qui inclut celle de la réalité psychique – *Wirklichkeit der Seele*,

La Réalité de l'âme, sera le titre de l'un de ses ouvrages publié dans les années 1930 –, que peut se trouver et se prouver la légitimité des avancées de la psychologie analytique, celle-ci dût-elle rendre compte d'un fait aussi troublant que le transfert dans les conditions du travail clinique ou des développements, si généralement répandus, des assertions métaphysiques.

D'où son insistance, constante, à qualifier sa démarche d'*empirique*, un caractère qu'il oppose, sur un mode parfois polémique, aux théologiens et gens de religion lorsqu'ils estiment que par ses recherches et interprétations il empiète sur leur champ propre, ou à certains de ses lecteurs ou zélateurs qui au contraire attendaient ou attendent de lui une profession de foi déiste, ou encore aux divers dogmatismes qu'il sera amené à rencontrer, notamment à celui qu'à tort ou à raison il dénoncera chez Freud.

Cette position épistémologique et de méthode fonde sa référence, le plus souvent positive, à la démarche aristotélicienne, et inversement ses réserves et critiques parfois caustiques à l'égard de la philosophie platonicienne quand elle se perd dans l'argumentation, qu'il se permet de qualifier de filandreuse, prêtée à Socrate dans les *Dialogues*.

Dans le même mouvement, s'agissant de la tradition chrétienne, s'il cite volontiers Saint Augustin, il s'en prend avec vigueur à la philosophie thomiste livrée à l'intellectualisme des clercs. Et quant à la pensée allemande, si Leibniz ouvre, dit-il, à nos réflexions contemporaines sur l'espace et le temps et les relations acausales des voies qu'il explorera lui-même dans les années 1950 avec le physicien et prix Nobel Wolfgang Pauli, il n'aura en revanche pas de mots assez durs pour épingle la présomption incontrôlée des constructions hégéliennes. Quant à Heidegger, dont la langue le révolte, il ne trouvera jamais grâce à ses yeux.

Au demeurant, et avant même ces fréquentations philosophiques de son adolescence puis de ses années d'études qui le conduisent à inscrire sa propre recherche dans la tradition allemande de l'*Aufklärung*, Jung avait doublé sa lecture très interrogative de la Bible par celle du *Faust* de Goethe. L'engagement du philosophe dans les sciences jusqu'au pacte avec le diable le fascine. En fait, c'est la figure de Méphistophélès, son rapport avec « les Mères » et son rôle dans les désordres humains et ceux du monde qui mobilisent toute son attention de jeune homme, au point qu'il ne pardonnera jamais à Goethe d'avoir, par une sorte de tour de passe-passe, fait sauver *in extremis* l'âme de Faust par des angelots.

À ce dernier propos, il est assez curieux de constater que même dans ses écrits et propos les plus autobiographiques Jung ne s'attache guère à établir expressément des liens explicatifs entre les faits de son expérience personnelle qu'il nous rapporte, entre sa discussion passionnée du *Faust* par exemple, et l'effet initiateur du malentendu porté par la prière du soir apprise de sa mère. Il avance, et il s'avance, même après coup, apparemment plus soucieux de découvrir sa propre démarche en montrant son mouvement et ses enjeux successifs que de l'expliquer, ou même de s'en expliquer. Jung écrit chacun de ses livres, et il dit sa vie jusqu'à son terme comme un *work in progress* porté à sa réalisation par sa dynamique propre, et donc aussi bien par la tension de ses contradictions internes.

Si on se place dans cette perspective, on peut voir que pour lui Goethe et son Faust s'inscrivent dans une lignée d'esprits aventureux et de grands dissidents parfois réputés prophétiques et le cas échéant visionnaires, une lignée qui se développe donc en contrepoint de celle des philosophes allemands des Lumières et de la critique kantienne dont il se sert pour sa formation méthodologique.

C'est à ce second mouvement de la pensée allemande qu'il se réfère lorsqu'il en appelle, à partir de sa propre expérience et pour nourrir ses recherches ultérieures, à la théologie dite apophasique ou négative de Maître Eckhart, à la philosophie de la nature développée par les alchimistes et reprise par Paracelse puis par Jacob Boehme, enfin à la psychologie de l'inconscient proposée dans la foulée de la tradition romantique par Carl Gustav Carus et, dans celle de la pensée joachimite où se situent d'ailleurs Schleiermacher et Goethe lui-même, par Eduard von Hartmann [17].

Cette tension interne constante dans sa démarche entre les exigences modernes de la recherche scientifique et l'objet traditionnel d'une certaine mystique qui a marqué toute une part de notre culture, Jung la signifie même expressément à ses visiteurs en plaçant dans le hall de sa maison de Küsnacht le buste de Voltaire par Houdon, tandis qu'il fait graver au-dessus de la porte de cette même maison l'énigmatique apophtegme d'Érasme de Rotterdam « *Vocatus atque non vocatus, Deus aderit* », « Qu'on l'appelle ou non, Dieu sera présent » [19].

Qu'en est-il dans ces conditions, et après la critique nietzschéenne, du Dieu en question ? Jung s'attachera à faire avancer cette question en s'engageant à *travailler en analyste et en psychologue d'aujourd'hui l'impensé* [20] de la tradition mystique puis romantique dans laquelle

il reconnaît un premier état, désormais anachronique, de sa propre expérience de l'inconscient.

C'est ainsi qu'on peut comprendre ces étranges phrases, assez faustiennes, qu'il écrira dans son autobiographie à propos de la « mise en terre » que lui valut son rêve du Phallus : « Aujourd'hui, je sais que cela se produisit pour apporter la plus grande lumière possible dans l'obscurité. Ce fut une sorte d'initiation au royaume des ténèbres. C'est à cette époque que ma vie spirituelle (*mein geistiges Leben*) a inconsciemment commencé. » [21].

Notes

[1] Publiée en français in *L'Énergétique psychique*, Genève, Georg et Paris, Buchet/Chastel, 1956.

[2] C. G. Jung. « *Ma vie* », *Souvenirs, rêves et pensées*, Paris, Gallimard, 1973, p. 27. On sait que cet ouvrage n'est qu'en partie de la main de Jung, et que sa rédaction définitive est assez largement due à sa secrétaire, Aniéla Jaffé, qui d'ailleurs en a signé l'édition allemande originale. À la demande expresse de Jung, il ne figure pas dans la publication de ses *Gesammelte Werke*, et donc, en anglais, de ses *Collected Works*. Cf. S. Shamdasani, « Memories, Dreams, Omissions », *Spring*, 57, 1995, et , « Misunderstanding Jung : the Afterlife of Legends », *The Journal of Analytical Psychology*, vol. 45, 3, July 2000. Comme je l'ai d'emblée indiqué dans l'introduction à ce livre (p. 4 et 5), les données de cette autobiographie, qui n'est donc que partiellement autographe et qui, conformément à son édition originale, sera citée ci-après sous le sigle SRP (, *Souvenirs, Rêves et Pensées*), seront toujours reprises ici à la lumière des différentes étapes et des différents états de la rédaction de ce livre, que l'on connaît mieux maintenant, à celle des informations ultérieurement apportées par ses biographes, et surtout à celle de l'œuvre même de Jung telle qu'on peut la lire et l'analyser aujourd'hui

[3] C'est ainsi qu'au cours d'une conversation familiale qui portait à table sur l'ennui de certains chants liturgiques et sur une révision possible du livre des cantiques, son fils qui n'avait alors guère plus de 6 ans l'entendit marmonner : « Ô toi amour de mon amour, ô toi félicité *maudite* », en une parodie aussi imprévisible que subrepticement violente où le mot allemand *verwünscht* (*maudit*) se substituait inopinément à celui de *erwünscht* qu'on attendait, et qui

signifie *désiré*. Cf. SRP, p. 70.

[4] SRP, p. 29.

[5] S. Freud, *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, (1906), Paris, Gallimard, 1977.

[6] Sur la notion d'*après-coup*, cf. J.-B. Pontalis, *Après Freud*, Paris, Gallimard, 1968, et J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, Puf, 1967.

[7] D. W. Winnicott, *Jeu et Réalité*, Paris, Gallimard, 1975.

[8] SRP, p. 31.

[9] Cf. à ce propos E. G. Humbert, *Jung*, Paris, Hachette Littérature, 2004, p. 14. *sq.*

[10] SRP, p. 28 et p. 50. *sq.*

[11] SRP, p. 56. *sq.*

[12] Cf. ses lettres 2 janvier 1928 à H. von Keyserling, et du 5 février 1961 à A. W. Rudolf, respectivement in *Correspondance 1906-1940 et Correspondance 1958-1961*, Paris, Albin Michel, 1992 et 1995.. Du temps des études de Jung à Bâle, la figure qui faisait le plus unanimement autorité était celle de l'historien de l'art et des civilisations Jacob Burckhardt, qui enseigna aussi à Zurich

[13] Le volume 20 des *Gesammelte Werke*, de Jung, comme celui de ses *Collected Works*, comporte un index général des auteurs cités. Il en va de même maintenant pour la traduction de chacun de ses livres publiés en France. chez Albin Michel.. Notons aussi que les héritiers de Jung ont fait établir après sa mort un inventaire complet de sa bibliothèque

[14] Sur les sources de Jung et pour une telle analyse intertextuelle, cf. en particulier Ch. Maillard, *Les Sept Sermons aux morts de C. G. Jung*, Presses universitaires de Nancy, 1993, et ses articles dans les 73, 1992, et 79, 1994, des *Cahiers jungiens de psychanalyse*

[15] « Le *Faust* m'avait ouvert une porte, écrira-t-il, le Zarathoustra m'en ferma violemment une autre, et pour longtemps », SRP, p. 129.. Au demeurant, on verra que Jung reviendra à plus d'une reprise à la lecture et à la discussion de l'œuvre de Nietzsche

[16] SRP, p. 90-91.

[17] À propos de la généalogie de son œuvre, voir l'étude excellemment documentée de Sonu Shamdasani, *Jung. A Biography in Books*, New York, Norton, 2012.

[18] In *Collectanea adagiorum*, 1563.

[19] Cf. Ch. Gaillard, *Le Musée imaginaire de Carl Gustav Jung*, Paris, Stock, 2000, p. 11 et 13.

[20] Cf. à ce propos Ch. Maillard, dans l'ouvrage et les articles cités.

[21] SRP, p. 34.

Chapitre II

Trouver sa démarche

On met d'ordinaire l'accent sur l'écoute en analyse. Et certes c'est juste, comme on l'a vu ne serait-ce qu'à l'occasion du jeu des mots dans la prière du soir du jeune Carl Gustav Jung. Mais sous le jeu des mots, par lequel d'ailleurs il s'agit de se laisser surprendre plutôt que d'apprendre à s'en servir dans un exercice de maîtrise qui n'a plus du ludique que l'apparence alors caricaturale, jouent aussi, et peut-être surtout, les images – en l'occurrence, dans cette prière censément faite pour rassurer, c'était des images d'oiseaux.

Le rapport de Jung au travail inconscient sera constamment visuel autant que d'écoute, ce qui est une façon de prendre acte de ses modes propres d'expression et de s'y ajuster.

Regarder

Déjà on a pu noter le regard distancié qu'il porte enfant sur son entourage, et on remarque, à suivre ses années d'apprentissage, le rôle de son rapport à l'art dans la formation de ses questionnements. L'ameublement et le type de décoration des lieux de son enfance ont ici leur importance. Le presbytère du Petit-Huningue ne manquait pas de tableaux anciens, et Jung dira sa longue contemplation de la copie d'une œuvre attribuée à l'atelier de Guido Reni dont l'original se trouve au Louvre. Le motif de cette peinture pourrait bien ne pas être sans rapport avec son effet sur cet enfant qui se sentit si tôt en rupture de ban, qui cherchait encore ses moyens propres pour tenir tête à son entourage, et qui se passionnera ensuite pour les mythes du héros, puis pour l'histoire de Job aux prises avec Yahvé : il s'agissait du David de la Bible face au géant Goliath.

L'art, pour Jung, qu'il s'agisse des créations les plus culturellement valorisées ou de la créativité de chacun, a pour vertu de *dévoiler*, de *rendre visible*, de *montrer*, et aussi, surtout, de nous *faire vivre* ce que la vie inconsciente recèle de savoir refusé ou négligé, d'interrogations élaborées tant bien que mal, et

d'expériences encore mal reconnues. Dans cette perspective, la sublimation l'intéressera moins que les effets disruptifs et le cas échéant scandaleux des expressions littéraires ou plastiques proches, à leur manière, du travail du rêve ou les artisanats plus ou moins ritualisés et réputés primitifs [1].

Pour lui, l'inconscient, quels que soient ses conflits et ses compromis nécessaires avec un conscient organisé et défensif, *a priori* ne trompe pas. On peut apprendre à compter avec et sur sa force d'expression. La technique du travail analytique y pourvoit, à l'occasion des rêves notamment, mais aussi la pratique du dessin ou de toute autre mise en forme de cette espèce [2].

Cette position ouverte, qui amène à déjouer sans complaisance les défenses du moment, est au demeurant loin bien sûr d'exclure un rigoureux exercice du soupçon et la critique de l'illusion. Car chacun d'entre nous, enseignera-t-il, vit d'abord dans un état d'*identité archaïque* avec le monde dans lequel il se trouve inclus. Pour dire plus spécifiquement l'inclusion dans les représentations, croyances et pratiques d'un groupe, il utilisera fréquemment l'expression de « participation mystique », qu'il empruntera à l'anthropologue français Lévy-Bruhl. C'est pour lui une tâche première de l'analyse que de permettre à chacun de s'en sortir, pour qu'il se fasse enfin *le sujet* de ses propres mouvements et de son histoire.

De là s'engagent l'analyse et la psychologie jungiennes de la *projection*. Si la psyché, comme il le montre, est d'abord le monde dans lequel on se trouve pris, si elle y participe sur un mode d'abord indissoluble et indistinct, l'analyse de la projection conduit chacun à se dégager de cette emprise en y reconnaissant sa propre mise. De sorte que la « scène intérieure » dont nous avons parlé plus haut se constitue par un travail de *décollement*, de *distanciation* et de *différenciation* à la fois de l'univers affectif et idéologique ambiant et de la possession par une vie pulsionnelle et de représentation qui laissée à son propre cours et ses propres effets assujettit à ce qu'on ignore ou voudrait ignorer.

C'est dans ce mouvement, où on aura reconnu la mise en œuvre clinique du *processus d'individuation* déjà évoqué, que se situe la pratique dite par Jung de l'*aktive Phantasie*, un terme improprement traduit en français par « imagination active », et qui signifierait bien plutôt, si l'expression n'était si encombrante, « activation de la capacité imaginative ».

Cette pratique ou cet exercice, auquel on peut se livrer seul mais qui demande alors des prudences et précautions sur lesquelles

Jung insiste, consiste à traiter avec une émotion, un affect, une compulsion, une inhibition ou une pensée obsédante en lui prêtant forme et figure, en la dramatisant, pour enfin intervenir aussi personnellement et concrètement que possible sur la scène même qui ainsi se noue, se développe et évolue, comme peut se nouer et évoluer la dramaturgie d'un roman, la création d'un dessin ou le jeu d'une chorégraphie restée ouverte à l'événement [3].

Ici encore se vérifie la proximité de la démarche de Jung avec les processus de création tels qu'on les explore aujourd'hui [4]. À quoi s'ajoute une dimension de sa personne et de ses écrits que certains, parfois, semblent oublier : son humour, qui contribue à la distanciation en question, y compris quand il se fait caustique et souvent dérangeant, comme on peut le voir en particulier dans sa *Correspondance*.

Cet humour ne sera pas étranger au goût qu'il se découvrira pour la littérature et l'iconographie alchimiques. Là se présente et s'anime toute une vie, élémentaire, de manipulation minéralogique, et animalière, aux relents parfois douteux, parfois presque cloacale, le plus souvent très sexualisée, en tout cas aux franges ou même au-delà des limites de l'hérésie, d'où les condamnations répétées de l'Église du moment, et aussi le recul manifeste des sciences officielles.

De là pourtant se développeront sur un mode d'abord soigneusement lexicologique puis iconologique ses recherches, pionnières à l'époque et aujourd'hui encore singulièrement éclairantes, qui affermiront sa réflexion sur les *organismes* inconscients de la *représentation et du comportement* qu'il qualifiera d'*archétypiques* pour attirer l'attention sur leur fonction structurelle ou, pour mieux dire, structurante.

Ces recherches, qu'il poursuivra jusque dans la dernière époque de son œuvre, notamment par la publication du double volume qu'il consacrera en 1955-1956 aux déclinaisons multiples de la problématique du rapport entre les sexes sous le titre *Mysterium Conjunctionis*, instruiront cette question qui se pose de toutes parts, des étranges laboratoires alchimiques jusqu'à la littérature mystique occidentale et, peut-être plus encore, orientale : faut-il regarder la sexualité, y compris au sens freudien de ce terme, comme le fin mot, radicalement explicatif, de tous comportements et à tous âges ? Ou aussi cruciale qu'elle soit, et nodale, par l'intrication là de l'imaginaire, du réel et du symbolique, ne serait-elle pas l'expression et le lieu, qu'il faut interroger et explorer encore, d'un débat dont les enjeux restent à dégager ? Porteur qu'il est de cette insistante

question, le rapport des sexes restera constamment au cœur du propos de Jung tout au long de son œuvre.

Le choix des études et les premiers pas d'un singulier structuraliste

Mais pour l'instant, la question la plus immédiate qui se pose à lui est celle de sa formation universitaire : choisira-t-il de s'engager du côté des lettres, voire de la théologie, ou du côté des sciences ? Telle est l'alternative pour lui, à l'époque, et elle exige une décision.

Ses hésitations du moment sont à la mesure du caractère encore bien polymorphe de ses questionnements et à celle donc de ses réticences ou résistances à s'inscrire, enfin, dans l'espace et le temps et donc dans les limites et contraintes d'un parcours bien défini.

Sa décision pourtant est bientôt prise : il opte pour les sciences, et plus précisément pour la médecine qui compte tenu des difficultés financières de sa famille promet de réunir dans le même mouvement son goût pour une connaissance contrôlée de la nature et une approche possible des questions obsédantes et vitales laissées en souffrance par son père, lequel, découvre-t-il, lit alors Bernheim récemment traduit en allemand par Sigmund Freud, mais refuse toute discussion un peu serrée sur les incertitudes et déceptions qui le rongent, et sur ses propres maux, dont il mourra bientôt.

Ici, une réflexion s'ouvre, qui amène à prolonger et préciser nos remarques antérieures sur un des traits les plus caractéristiques de sa problématique : ce moment de sa vie n'est-il pas l'occasion d'observer sur le vif et de mieux comprendre comment sa *démarche structurale*, si manifeste dans la suite de son œuvre, en vint à se former et à s'affirmer ?

En effet, ni l'étude des sources d'une œuvre ni les ressources de l'intertextualité ne s'avèrent à ce propos vraiment éclairantes, qu'il s'agisse de Jung ou de ceux de nos contemporains, anthropologues, linguistes, analystes ou psychologues qu'on peut aussi qualifier de structuralistes parce qu'ils ont su, avec les méthodes propres à leurs disciplines respectives, faire porter leur recherche sur les *rapports entre les faits*, sur la *cohérence de leur organisation structurelle*, et sur le *potentiel de transformation* auquel dès lors on peut se rendre attentif.

Or, l'hypothèse et la pratique des *archétypes* promues par Jung relèvent d'une démarche de ce type, et il se trouve que l'histoire de ses premiers choix professionnels et scientifiques en donne les prémisses. Ces prémisses, dans son cas, sont de deux ordres très sensiblement différents.

D'un côté, dans la foulée de ses jeux solitaires d'enfant, il s'agit de son goût d'adolescent et de jeune homme pour les fossiles, végétaux et animaux, qu'il cherche dans le Jura et, comme son compatriote Jean Piaget, collectionne assidûment. Il s'agit aussi de sa recherche, elle-même aussi systématique que possible, des ossements de toutes époques, animaux et humains, qu'on peut trouver dans sa région. Il s'agit enfin de son étude minutieuse des plans des différentes sortes de fortifications à la Vauban dont il apprend très sérieusement, dit-il, tout le vocabulaire technique, ce qui le fera rêver pendant un temps de devenir archéologue, spécialiste de l'Égypte ou de la Mésopotamie, puis, après son engagement dans les études de médecine, l'amènera à se passionner pour la morphologie et surtout l'anatomie comparée.

Mais d'autre part sa démarche structurale se nourrit aussi de sa découverte et de son expérience toutes personnelles et étonnées, à la même époque, de motifs oniriques qui, pour n'être pas rares, sont le plus souvent négligés à cet âge, et n'en sont pas moins caractéristiques d'une attention portée à un ordonnancement sous-jacent, vivant, à ce qu'il semble, de sa propre vie organique, en contrepoint du désordre apparent des phénomènes et vécus immédiats. Jung rêva ainsi d'un énorme radiolaire, d'environ un mètre de diamètre, à demi enfoncé dans un étang, qui l'émerveilla, éveillant en lui, dit-il, « le plus ardent désir de savoir », et levant définitivement tous ses doutes sur son prochain engagement dans les sciences de la nature [5].

Cette découverte, très visuelle autant qu'énigmatique et encore tout intérieure, qui à sa façon s'avéra donc décisive pour l'orientation immédiate de sa vie, anticipe à l'évidence sur ses recherches ultérieures concernant les représentations de ce type qu'on peut rencontrer à certains moments particulièrement contradictoires et conflictuels d'une crise névrotique et jusque dans les éclats de certains désordres psychotiques, ou encore, à une autre échelle, plus collective, dans bien des cosmologies anciennes aux prises avec la multiplicité du monde et, fait plus troublant, jusque dans certaines formalisations de nos savoirs les plus récents sur la structure de la matière.

Ainsi, ne serait-ce que parce que d'emblée elles ont été abordées de ce double pas, les structures dont traitera Jung dans son champ propre et

qu'il qualifiera d'archétypiques, notamment celle du *soi*, seront-elles toujours pour lui des *réalités vives, d'expérience et dynamiques*, tout autant que les objets relativement intelligibles, et le cas échéant formalisables, d'une démarche scientifique. Tous les structuralistes ne s'avancent pas nécessairement de même.

Ce ne sera pas la moindre originalité, ni la moindre difficulté de la démarche de Jung que de nous demander de reconnaître une structure comme une *forme vide, a priori*, à ne pas confondre avec la diversité des expressions, mêmes typiques, qui en procèdent, en même temps que comme une *présence*, voire une *puissance*, avec sa consistance et ses effets propres, qui sont réellement d'interpellation.

Et de nous demander de plus de nous interroger sur les rapports entre, d'une part, le caractère souvent apparemment archaïque de ces réalités structurelles et, d'autre part, les conditions et exigences de notre modernité.

Comment, dans le cadre de la pratique et de la psychologie analytiques contemporaines, développer une intelligence structurale aussi contrôlée que faire se peut tout en gardant une position d'accueil et de confrontation singulière avec la réalité psychique telle qu'elle se présente avec sa force propre d'interpellation et le cas échéant sa capacité de transformation et d'actualisation, c'est donc une des questions que posent la lecture et le meilleur usage de Jung.

C'est en tout cas là un défi, on peut le voir aujourd'hui, qu'il a lui-même relevé lors de ses premiers engagements dans l'étude et la vie professionnelle. Pour lui, l'attention introvertie, voire régressive, aux expressions structurelles de la vie inconsciente la plus spontanée a été un des ressorts de son éducation scientifique, puis de ses premiers travaux de médecin psychiatre.

Associations et complexes. De la *persona* à l'expérience du soi

Il est difficile d'imaginer ce qu'aurait pu être C. G. Jung s'il n'avait pas été médecin. Quand bien même cette profession et ce statut n'étaient pas à l'époque ce qu'ils sont pour nous aujourd'hui, son autorité propre, à l'évidence, s'y est coulée et formée, trouvant dans l'image qu'un médecin peut se construire de lui-même en fonction du regard et de l'attente des autres à la fois la force nécessaire pour s'imposer socialement et l'occasion, toute quotidienne et pratique, d'un ancrage

assez sûr dans l'exercice de ses responsabilités lorsque les mouvements de la vie inconsciente risquaient de se faire par trop troublants, voire envahissants.

Dans le vocabulaire très évocateur et narratif qu'il utilise dans écrits autobiographiques pour retracer les tensions de ses années de collégien, d'étudiant, puis de jeune médecin psychiatre, il attribue cette tenue que requièrent les études puis les responsabilités professionnelles, sociales et aussi familiales, à ce qu'il appelle sa « personnalité numéro un », active, décidée, volontaire, organisée et bien inscrite dans le temps, tandis que sa « personnalité numéro deux », tout autrement libre et faustienne, tendait, elle, nous dit-il, à se nourrir et à jouir de l'expérience passionnée, infinie, et infiniment présente – comme peut l'être, parfois, celle de la nature – d'un rêve obsédant et sans âge qui tantôt s'impose avec une force indéniablement sûre et porteuse que ne sauraient entamer les pseudovérités ambiantes, et tantôt se délite jusqu'à ne plus être qu'une ombre fantomatique, dérisoire et mélancolique qu'il faudrait réduire encore chemin faisant.

Cette distinction entre deux « personnalités », numérotées, et occupant l'espace d'un même individu, peut paraître plutôt rustique, mais elle est assez parlante, et telle que Jung la présente elle est à l'évidence la transcription, sans doute assez fidèle, de ce qu'il a pu lui-même s'en dire au fil de son enfance et de ses années d'apprentissage. À ce titre, elle constitue l'armature et la matière première qu'il développera par la suite dans son œuvre à propos de la *persona*, et à propos surtout des rapports entre le *moi* et le *soi*.

Le terme de *persona* relève du vocabulaire du théâtre antique, où il désigne le masque que porte l'acteur pour prendre place dans une certaine dramaturgie, pour y rendre immédiatement reconnaissable son rôle, et pour y placer et soutenir sa propre voix. Jung l'utilise pour rendre tout un chacun attentif à la forme, certes convenue, voire précontrainte, mais nécessaire, que peuvent prendre son insertion et sa fonction dans chaque contexte social avec ses modes propres de communication.

De là s'ouvre donc l'analyse, toujours recommencée et circonstancielle, des identifications et projections qui concourent à ce qu'on se place dans tel ou tel rôle, et de l'identification à ce rôle, y compris bien sûr dans les conditions du travail analytique – c'est là un des aspects de l'analyse du transfert –, pour que s'engage et s'éprouve une autre position et disposition dans le rapport aux événements

intérieurs et extérieurs d'où procède le devenir.

Mais le concept même de *persona* tel que le propose Jung ne conduit pas pour autant à la seule dénonciation d'un leurre. Il engage bien plutôt à introduire dans la présence de chacun sur la scène du théâtre humain où il se trouve – dans cette présence que le psychotique ne peut assurer – *une distance* qui est un des aspects de sa *position de sujet*, par différence notamment avec la « participation mystique » décrite par l'anthropologue, et que nous avons située plus haut [6].

Ce concept de *persona* évoluera peu au cours des œuvres de Jung qui, de l'une à l'autre, aura tendance à en faire de moins en moins mention, tout se passant comme s'il le laissait progressivement sur le bord de ses préoccupations.

Pour ce qui concerne le *moi* dans ses rapports avec l'inconscient et, plus spécifiquement, son rapport au *soi*, c'est une autre histoire. Aussi bien allons-nous passer maintenant de la présentation des caractères essentiels de la démarche et de la pensée de Jung en fonction de leur genèse dans son enfance et ses années d'apprentissage à l'analyse des grandes étapes de son œuvre telles qu'elles se relancent de l'une à l'autre et se renouvellent en passant par les moments de crise que nous avons annoncés.

Les fonctions hospitalières qu'il assure de 1900 à 1909 sont à cet égard décisives. C'est en effet à cette occasion et dans ce cadre, alors donc qu'il se trouvait professionnellement aux prises avec des débordements psychotiques que ne jugulaient pas encore les moyens actuels de la chimiothérapie, qu'il publie ses premiers travaux.

En décembre 1900, il est nommé, à 25 ans, assistant de Eugen Bleuler au Burghölzli, la célèbre clinique psychiatrique universitaire de Zurich. En 1901, il soutient sa thèse de doctorat. En 1902, il se rend à Paris pour y suivre pendant un semestre les cours de Pierre Janet. En 1905, il est nommé médecin chef (*Oberarzt*) au Burghölzli, il crée à l'université de Zurich un laboratoire de psychopathologie expérimentale et est nommé privat-docent dans cette université, chargé de cours de psychiatrie et de psychothérapie, une fonction qu'il assurera jusqu'en 1913, c'est-à-dire jusqu'à la crise fondatrice de son œuvre la plus personnelle, et déclenchée par sa rupture avec Freud, qu'il avait rencontré en 1907, et qu'il lisait depuis la parution, six ans plus tôt, de la *Traumdeutung*. Il résidera au Burghölzli, obéissant aux règles quasi monacales de ces lieux, jusqu'en 1909, date à laquelle il se consacrera à sa clientèle privée dans la maison qu'il

se fera construire à Küsnacht, au bord du lac de Zurich, après son mariage en 1903.

Ses premiers travaux portent sur les études expérimentales qu'il réalise à partir de 1900 avec Bleuler à propos des associations de mots, puis, à partir de 1907, ils traitent de la « démence précoce », bientôt reconsidérée, sous l'impulsion de Bleuler et la sienne et par l'effet de son engagement dans le mouvement psychanalytique, dans une perspective psychodynamique et qualifiée alors de « schizophrénie ». La publication d'un deuxième groupe de travaux sur la même question s'étendra de 1914 à 1939. Enfin, on trouve ses dernières réflexions et études en matière de psychiatrie dans ses livres et articles des années 1950 [7].

Or, ce que Jung découvre et met en évidence par ses expériences d'associations, ce sont les effets, le plus souvent produits à l'insu du sujet, incontrôlés, et perturbateurs, de ce qu'il appelle les « complexes à haute charge émotionnelle » (*gefühlsbetonte Komplexe*). Il s'agit là, montre-t-il, d'ensembles de représentations fortement liées entre elles et nouées autour d'un point sensible où se rassemble et se condense le souvenir souvent inconscient d'un moment de vie particulièrement marquant.

Dès ses premières publications, et jusqu'en 1907, Jung confirme par là, avec ses propres moyens d'observation et d'étude, les positions de Freud : la mémoire est étroitement dépendante de la charge émotionnelle qui affecte nos représentations en fonction de notre histoire. L'oubli est un effet du refoulement. Ce qu'il souligne encore en inscrivant ses travaux dans une perspective possiblement criminologique : il y va de la recherche et de la découverte d'une vérité dont on voudrait aussi bien ne plus rien savoir. Et il accuse le trait en suggérant que l'étude des complexes pourrait bien être, tout autant ou peut-être plus encore que le rêve, la « voie royale » vers l'inconscient.

À partir de 1907 toutefois, et jusqu'en 1913, c'est-à-dire dès sa rencontre avec Freud à Vienne et son inscription dans le mouvement psychanalytique, l'accent de sa réflexion se déplace, pour porter moins sur les mécanismes et les causes du refoulement que sur l'observation, dès lors aussi bien clinique qu'expérimentale, de la forte autonomie des complexes, une autonomie telle que la psyché se présente comme un univers fragmenté, composé d'unités parcellaires susceptibles par leur insistance et leur consistance propres de mettre à mal la suprématie et le désir d'unité du *moi*, lequel certes est reconnu et conçu comme le centre organisateur et réfléchi du conscient,

caractérisé par le sentiment de continuité dans l'identité et doté de jugement en même temps que de l'énergie nécessaire à l'engagement d'actions délibérées, continues, adaptées et orientées en vue d'une fin, mais n'en est pas moins tenu lui-même pour un complexe aux prises avec bien d'autres, et toujours menacé [8].

En fait, l'âme ou la psyché, montre-t-il, est *plurielle*, jusqu'au risque, parfois, d'une *dissociation* patente. Cette insistance sur la tendance de la psyché à la dissociation plutôt que sur l'analyse du refoulement va creuser l'écart entre sa démarche et le mode de pensée freudien.

Bien plus : si, avec Bleuler, il avait conduit ses premières études sur les associations dans la foulée des travaux de laboratoire de Wundt, c'est désormais dans celle, tout autrement vive, de Janet, de Flournoy et Morton Prince qu'il s'inscrit en portant, de façon étrangement créative, son attention sur l'aptitude des complexes non seulement à réagir aux expériences d'associations de mots, mais aussi à *se représenter, à prendre forme et figure, à se personnifier, jusqu'à même, parfois, donner de la voix* [9], de sorte que sur fond d'études expérimentales et d'observation psychiatrique, une voie se dessine, qui doit son caractère le plus marquant à la prise en compte clinique et théorique de la compétence propre au travail inconscient à trouver ses propres moyens d'expression et de transformation.

Sur la scène qui alors se peuple, étrange et familière, et qu'on peut apprendre à fréquenter, mais à la condition de la reconnaître comme intérieure, une manière de dialogue pourra s'instaurer, celui-là même que Jung par la suite soutiendra non seulement par sa pratique dite de « l'imagination active », mais aussi et surtout par sa clinique et sa théorisation de ces différentes *figures de l'autre* que sont l'*ombre*, l'*anima* ou l'*animus*. La *dramatisation*, analysée de son côté par Freud, prend ainsi corps et devient une façon de traiter avec l'inconscient.

Enfin notons d'un mot, car nous aurons bien sûr à y revenir, qu'à cette mise en cause et relativisation du moi et à cette mise en évidence du caractère dissociatif de la psyché répondra aussi le travail ultérieur de Jung sur l'*expérience du soi*, qui ici à peine s'esquisse, dans la mesure où cette expérience se nourrira, tout pratiquement, de la représentation vécue d'une totalité ou, pour mieux dire, d'une entièresité, articulée en ses parties, et donc intérieurement proche d'une dissociation possible, mais organisée autour d'un centre dynamique qu'il reste, comme dans les mandalas tibétains, à rejoindre, et qui le plus souvent, pour nous, de nos jours, est vide.

Notes

[1] D'où son intérêt pour le traitement de la langue par Joyce et pour celui de la figure par Picasso, ses voyages en Afrique, ses rencontres aux États-Unis avec les Amérindiens, et aussi son propre engagement, à divers moments de sa vie, notamment de crise, dans le dessin, la calligraphie, la peinture et la sculpture.

[2] À rapprocher de M. Milner, *L'Inconscient et la Peinture (On not Being Able to Paint)*, Paris, Puf, 1976.

[3] Cf. E. G. Humbert, *op. cit.*, première partie, chap. II, et *Écrits sur Jung*, Paris, Retz, 1993, chap. VI

[4] Cf. notamment A. Ehrenzweig, *L'Ordre caché de l'art*, Paris, Gallimard, 1974, et D. Anzieu, *Le Corps de l'œuvre*, Paris, Gallimard, 1981, et sous sa direction, *Psychanalyse du génie créateur*, Paris, Dunod, 1974.

[5] SRP, p. 107. et tout le chap. III, ainsi que la fin du précédent

[6] Il faudrait discuter ici les rapports et différences de ce concept jungien avec celui de *faux self* tel qu'il est développé par Winnicott. Cf. J. Vieljeux, « La persona », *Cahiers jungiens de psychanalyse*, 58, 1988.

[7] Cf. les volumes I et III, des *Gesammelte Werke*, et D. Lyard, Jung et la psychose, *L'Herne*, 46, 1984.

[8] Cf. ses *Experimentielle Untersuchungen* dans le volume II, des *Gesammelte Werke*, ainsi que G. Masse, A. Agnel, dans le 60, 1989, des *Cahiers jungiens de psychanalyse*. On pourra aussi comparer la position de Jung sur cette question avec celle de F. Dolto, dans *Psychanalyse et Pédiatrie*, Paris, Le Seuil, 1971.

[9] Morton Prince, avait publié en 1904, son étude sur les diverses personnalités alternées d'une de ses patientes, Miss Beauchamp, dans *La dissociation d'une personnalité*, Paris, Alcan, 1911. La publication toute récente du *Livre rouge*, où Jung, a calligraphié et peint les rencontres intérieures qu'il a vécues de 1913 à 1929-1930 donne la matière première de son expérience d'alors, très personnelle, de l'inconscient en même temps qu'on peut y voir la formation progressive de sa pensée concomitante et ultérieure. S'il établira en effet les fondements de sa psychologie analytique dès 1916, c'est surtout à partir de 1928 qu'il développera sa problématique énergétique et archétypologique, notamment dans *L'Énergétique psychique*, Genève, Georg, 1991, puis dans une série de conférences données en 1934 et publiées en français dans *L'Homme à la découverte de son âme*, Paris, Albin Michel, 1987, et dans *Dialectique du moi de l'inconscient*, (1916-1934), Paris, Gallimard, 1964.

Chapitre III

La croisée des chemins

De 1900 à 1909-1910, par ses expériences d'associations et ses études sur les complexes, Jung pose donc et établit fermement les bases de son œuvre ultérieure en se donnant les moyens et le goût d'un abord interactif de la vie psychique considérée et traitée comme une réalité plurielle, relativement autonome, parfois dangereusement menacée d'un éclatement qu'on pourrait croire anarchique, mais dotée aussi de capacités propres d'expression, et susceptible de se trouver, voire de mettre à l'épreuve, sa propre cohérence interne.

Repartons maintenant de ses travaux plus spécifiquement psychiatriques publiés au cours des mêmes années. Avec les observations et la réflexion qu'il avait antérieurement engagées sur les « phénomènes dits occultes », ils lui permettent de réunir les données d'expérience et d'ouvrir la perspective de recherche qui en 1907 l'amènent à rencontrer Freud, dont il attend beaucoup.

Dissociation psychotique et structures collectives

Dans ses écrits psychiatriques tout autant que dans ses expériences sur les associations, l'attention de Jung en effet se porte sur l'animation interne, et de là sur *l'organisation* aussi bien que sur la désorganisation de l'univers psychique. Plutôt que de renvoyer le discours psychotique dans les ténèbres extérieures d'un désordre dégénératif, irrémédiable et sans appel, il l'écoute, l'observe, l'explore, très longuement et précisément – les développements cliniques très détaillés de ces écrits en témoignent –, ce qui certes était rendu possible par les avancées de la pratique et de la réflexion psychiatriques au Burghölzli sous l'impulsion très exigeante et novatrice de Bleuler, mais n'avait rien d'ordinaire à l'époque [1].

Dans sa *Psychologie de la démence précoce*, de 1907, dans *Le Contenu de la psychose*, de 1908, puis dans *L'Importance de l'inconscient en psychopathologie*, de 1914, il met ainsi en évidence

l'écart entre névrose et psychose par l'affaiblissement, le débordement ou le défaut, chez les psychotiques, de ce qu'il appelle le *complexe-moi*, lequel, précise-t-il, ne trouve plus chez eux qu'à grand-peine à s'assurer par l'éprouvé continu du corps propre, et il analyse la tendance incontrôlée, caractéristique de la schizophrénie, à l'éclatement et à l'autonomisation des complexes qui dans leur dynamique dissociative s'avèrent alors d'autant plus prégnants et dévastateurs et d'une expression d'autant plus infantile, primitive, et en somme archaïque, qu'ils restent réfractaires à l'adaptation. Mais il n'en souligne pas moins avec insistance dès 1908 que « dans la folie nous ne découvrons rien de nouveau ou d'inconnu : nous regardons les fondations de notre propre être, la matrice de ces problèmes vitaux dans lesquels nous sommes tous engagés » [2].

Par cette position d'écoute, d'observation et d'accompagnement thérapeutique des désordres psychopathologiques considérés au plus fort grossissement dans les psychoses et par cette ouverture sur « les fondations de notre propre être » et « la matrice » de nos problèmes communs, Jung est maintenant au plus près de sa ligne propre de recherche.

Ses études d'abord expérimentales des complexes et son travail avec les psychotiques en milieu hospitalier le conduisent en effet dès 1909 à l'analyse clinique de ce qu'il appellera bientôt les *imagos* du père, de la mère, du frère ou de la sœur tels qu'ils se forment en chacun en fonction de ses rapports propres avec les protagonistes immédiats de son histoire, et de là s'engagera son analyse de *l'organisation de nos représentations et comportements particuliers* par les *structures collectives* qu'à partir de la fin des années 1910 il qualifiera d'*archétypiques*.

Déjà dans ses travaux de 1909-1910 sur les associations de mots, il est amené à relever les réactions et réponses « typiques » des divers membres d'une même famille, ce qui constitue une première tentative de sa part pour appréhender, à cette échelle, le caractère commun de certaines formations complexes [3]. Mais cette piste n'est pas la bonne. Si l'intuition clinique et scientifique de Jung le met à la recherche de structures formatrices, relativement permanentes et communes à beaucoup, ce ne sera pas par un tel élargissement psychosociologique de son observation clinique qu'il parviendra à les dégager.

La clinique des psychotiques, puis l'analyse des expériences dites religieuses, celle des processus de création et de certaines modalités spécifiques du transfert, et bien sûr sa réflexion sur les événements

intérieurs qu'il a pu vivre lui-même dans son enfance puis à divers autres moments de sa vie, tout notamment entre 1913 et 1929-1930, en permettent un meilleur abord. Car dans ces cas se trouvent réunies les conditions propres à permettre les manifestations *dans la vie de tout un chacun* et donc la *reconnaissance rapprochée* et le *cas échéant clinique* d'un inconscient qu'il dira par la suite collectif – recourant en fait, le plus souvent, pour le qualifier aux adjectifs *unpersönlich* ou *überpersönlich*.

Une conférence qu'il prononce en 1914 à Londres devant la Psycho-Medical Society lui est l'occasion d'affermir son observation et sa réflexion à ce propos. Dans cette conférence, il se propose en effet à mettre en évidence l'organisation des productions fantasmatiques même les plus délirantes et, face à l'analyse freudienne à ses yeux trop exclusivement étiologique, il s'engage dans deux directions en fait complémentaires. Et il s'attache à montrer, d'une part, que les systèmes de représentation les plus individuels ne sont plus aussi singuliers et erratiques qu'il y paraît dès lors qu'on les rapproche d'autres systèmes analogues pour dégager de ce rapprochement des *formes structurelles typiques*. D'autre part, que même dans les constructions délirantes les plus psychotiques, il y va d'une *tentative pour intégrer, voire communiquer et orienter vers le devenir*, des données trop pressantes pour être laissées pour compte [4].

À cette étape de son œuvre, Jung ne peut guère s'avancer plus dans cette direction. Mais la question est dès lors bien posée de savoir comment, *à l'occasion même de la psychologie la plus individuelle*, mieux accéder encore à une organisation structurelle du travail inconscient qui serait impersonnelle ou transpersonnelle.

Les phénomènes dits occultes

Au cours des premiers semestres de ses études universitaires, Jung, on s'en souvient, se débattait encore vigoureusement entre ses discussions irritées des théologiens de l'époque et sa lecture de Voltaire, qui accompagnait son engagement dans les sciences de la nature où il trouvait des connaissances enfin sûres, mais guère à la mesure de ce qu'il avait appris jusqu'alors par sa propre expérience et par ses fréquentations philosophiques [5].

Or, voici qu'il découvrit dans la bibliothèque d'un historien de l'art, père d'un de ses amis, un ouvrage sur les croyances aux esprits et les débuts du spiritisme. Il fut aussitôt frappé par la récurrence manifeste des mêmes histoires dans toute cette littérature [6].

Autour de lui on s'en moquait. Et il est vrai que la réalité physique des faits ainsi rapportés paraissait pour le moins discutable. Sa solitude se creusait. Et la prudence s'imposait. Mais fallait-il laisser la réalité de l'âme aux seuls théologiens et philosophes ou aux mains des spirites ? Et fallait-il, au nom de la science, rejeter irrévocablement la possibilité que certains événements défient les lois ordinaires du temps, de l'espace et de la causalité ?

Ces questions étaient posées. Mais elles restaient en attente. Comment avancer ? Ses intérêts au cours de ces années le portaient, on l'a vu plus haut, vers l'anatomie comparée et les théories de l'évolution. C'est alors que, toujours hanté par le sort tragique de Nietzsche, il découvrit le manuel de psychiatrie de Krafft-Ebing, qui lui valut, dira-t-il, l'éclair d'une illumination violente. Les désordres psychotiques seraient donc des « maladies de la personne » ! Et aussi rigoureusement objective que doive être leur observation, elle n'en exigerait pas moins un engagement total de la personne même du médecin ! La conclusion s'imposait : « Là était le champ commun de l'expérience des données biologiques et des données spirituelles que j'avais jusqu'alors partout cherché en vain. C'était enfin le lieu où la rencontre de la nature et de l'esprit devenait réalité. »

[7].

Les dés étaient jetés. Il pouvait dès lors, dans le cadre du Burghölzli, engager ses propres recherches sur les complexes, sur les psychoses, et de là sur l'animation plurielle de la personnalité normale et pathologique et ses facteurs internes d'organisation structurelle.

Ces recherches, il faut maintenant le préciser pour ce qui concerne l'intérêt de Jung pour les phénomènes dits occultes, se sont nourries aussi chemin faisant, et à partir de la mort de son père en 1896, de faits proches assez troublants – une table de bon bois puis un couteau qui éclatèrent dans la maison familiale de façon restée inexplicée –, et de séances qu'il organisa autour d'une de ses jeunes cousines réputée médium dont il observa les comportements et les messages pour en étudier les conditions d'apparition et surtout le contenu. Ces séances hebdomadaires durèrent deux ans, jusqu'en 1898, date à laquelle il dut y renoncer, ayant surpris une fraude de la part de la jeune fille qui, précisera-t-il, mourra moins de dix ans plus tard, apparemment dans un état de profonde régression.

Jung ne sut tout d'abord trop quoi faire de ses observations. Il les laissa en attente pendant deux ans, poursuivant ses études de

médecine, puis de psychiatrie. Mais en 1901, après donc son engagement au Burghölzli et à l'incitation de Bleuler, il en fit l'objet de sa thèse de doctorat, intitulée *Sur les phénomènes dits occultes* et publiée en traduction française dans *L'Energétique psychique* citée ci-dessus. Dans cette thèse, il rapproche le cas de cette médium d'autres largement décrits dans la littérature spécialisée ou observés à l'hôpital et il pose le diagnostic de délire hystérique, en montrant dans son somnambulisme les effets moteurs de ce qu'il appelle déjà avec insistance l'inconscient.

Son analyse porte surtout sur les « romans » généalogiques idéalisants que se construisait la jeune femme dont il souligne au passage l'hérédité immédiate chargée. Et en transcrivant très exactement sous sa dictée l'organisation très élaborée et graphiquement concentrique de ses systèmes délirants, il montre en quoi et comment ils étaient une tentative pour constituer ou reconstituer l'unité de sa personnalité dissociée [8].

Il se réfère alors expressément aux *Études sur l'hystérie* de Breuer et Freud et à la *Traumdeutung* de ce dernier pour expliquer par un ensemble de cryptomnésies qu'il débusque avec précision, mais surtout par les conflits dus au refoulement et par la tendance à compenser les faiblesses du *moi*, la mise en jeu des diverses « personnalités inconscientes » dissociées qui se manifestent dans les séances.

Enfin, il conclut en mettant en évidence l'hyperactivité associative, à la fois intellectuelle et émotionnelle, de l'inconscient dans ces conditions, et par une discrète allusion à la parenté des productions délirantes en question avec des systèmes gnostiques dont la jeune femme ne pouvait avoir connaissance.

Ainsi ses études sur les associations, ses travaux psychiatriques et ses observations des phénomènes dits occultes convergent-ils autour du *même pôle de recherche* à la fois clinique et théorique pour former l'*axe directeur* de son œuvre ultérieure : dès ce premier temps de son œuvre, l'essentiel de son intérêt porte sur l'activité et plus radicalement l'organisation objectives et étonnamment autonomes de la vie largement inconsciente de nos émotions, représentations et comportements, telle qu'elle s'élabore, se développe, et se manifeste par-devers nous, en contrepoint ou contrepoids du conscient. Là se trouvent la matière première de sa rencontre avec Freud, mais aussi, par la manière et la perspective, qui déjà manifestement lui sont propres, celle de leur divergence sur l'essentiel, c'est-à-dire sur les modalités les plus radicales de la constitution même de l'inconscient,

et par là sur son bon usage.

Jung reviendra peu sur ces « phénomènes dits occultes », mais il y restera attentif. En 1919, il présentera devant la *British Society for Psychical Research* une conférence qui, remaniée, paraîtra en 1928 sous le titre « Les fondements psychologiques de la croyance aux esprits », puis sous le même titre, mais avec des annotations de 1948, dans ses *Œuvres complètes* [9].

L'essentiel de ce texte dans ses états successifs reprend, approfondit et étaye la position qui est la sienne depuis sa thèse de doctorat : qu'il s'agisse des comportements et représentations propres aux peuples dits primitifs ou, chez nous, des phénomènes dits occultes, ou de délires psychotiques, ou d'élaborations plus ordinairement névrotiques, ou plus ordinairement encore du peuplement de nos rêves, la croyance aux âmes et aux esprits manifeste la *projection de complexes autonomes inconscients* que le *moi* ne peut ni reconnaître ni intégrer. C'est en cela, rappelle-t-il avec insistance, que cette croyance relève du travail clinique et de la réflexion de l'analyste.

Or sur cette base, dont on a vu ce qu'elle doit à la leçon épistémologique et méthodologique qu'il tire de sa lecture de Kant et à sa formation scientifique et qu'il réaffirmera constamment par la suite [10], comment avancer encore ? Jung, pour l'heure, dans ce texte de 1919 sur la croyance aux esprits, procède par touches discrètes, mais qui assurent leur effet par leur récurrence dans ses écrits antérieurs ou contemporains sur la dynamique des complexes et celle des psychoses.

Il part d'une double remarque qui de prime abord pourrait paraître sans grande portée. D'une part, observe-t-il, si la « perte d'âme » dont fait état la littérature anthropologique est généralement une mauvaise affaire, les « esprits » ne sont pas nécessairement malfaisants. D'autre part, ne voit-on pas que si le débordement des individus par des mouvements et des contenus inconscients collectifs peut s'avérer catastrophique [11], leur reprise en un langage compréhensible et communicable peut avoir, pour un individu, et aussi pour un groupe humain, et même pour toute une culture, des effets non seulement salutaires, mais puissamment dynamiques ? Il cite ainsi le cas des Apôtres qui, à la Pentecôte, sont passés de la désorientation et de la confusion extatique où les avait laissés la mort du Christ à l'élaboration et à l'enseignement du message chrétien qui se répandit alors à travers tout l'Empire romain et le transforma.

À l'échelle d'une société comme à celle d'un individu, une conception dominante du monde ou une certaine attitude face à la vie peuvent donc s'ébranler, s'avérer caduques ou s'écrouler sous la poussée de facteurs d'abord inconscients et trop longtemps réprimés auxquels une intuition formatrice attentive aux transformations en cours a su donner un tour communicable pour en faire des idées nouvelles.

Qu'on relise donc ce texte. Il se situe bien à un moment capital pour la formation et de l'affirmation de la pensée jungienne, et surtout pour l'orientation de sa démarche clinique quant aux rapports avec l'inconscient.

La symbolisation et le devenir-conscient

Sur le plan de la théorie, c'est alors en effet, c'est-à-dire à la fin des années 1910, que Jung distingue explicitement *deux modalités différentes du travail inconscient* : celle qui relève de la constitution de l'inconscient *personnel* par le refoulement au fil de l'histoire de chacun, et celle qui, le cas échéant au travers des premières, manifeste des dispositions plus radicalement structurelles et des possibilités fonctionnelles d'expression et de réaction communes à l'esprit humain, et donc constitutives d'un *winconscient* que, désormais, il qualifiera de *transpersonnel* ou de *collectif* (ou plutôt de *unpersönlich* ou de *überpersönlich*, avons-nous précisé) [12].

Or, s'agissant spécifiquement des phénomènes dits occultes et aussi, plus largement, des diverses formes observables en psychopathologie jusqu'à la psychologie dite normale, cette hypothèse, que Jung ne cessera de retravailler d'une étape à l'autre de son œuvre, ouvre trois voies à une pratique de l'inconscient qui sait mobiliser ses acquis, mais aussi accepter la surprise, libérer son questionnement, et parier sur le devenir.

D'une part, Jung le souligne, car, écrit-il, « la science ne peut se permettre d'être naïve » [13], il est bien clair que l'analyse de la plupart des messages réputés parapsychiques relève bien d'une psychologie attentive à l'histoire la plus individuelle, dans la mesure où, comme il l'a lui-même montré dès sa thèse de 1901-1902 à propos de sa jeune cousine, on peut y débusquer d'indiscutables cryptomnésies et plus généralement y reconnaître des expressions plus ou moins élaborées et dissociées de l'imaginaire propre au « médium ».

Mais d'autre part, il ajoutera en 1948 une note à cette conclusion de son texte de 1919, dans laquelle il ouvre la question de savoir si la coïncidence de certains effets physiques qu'il a pu lui-même observer, dit-il, à plus d'une reprise, avec la disposition psychique induite en l'occurrence ne renverrait pas à un réel inconscient et impersonnel caractérisé par une mise en jeu relativisée de nos catégories ordinaires de l'espace, du temps et de la causalité. La perspective qui ainsi se dessine peut paraître épistémologiquement bien audacieuse et méthodologiquement difficile à contrôler. Remarquons seulement ici [14] qu'elle se trouve étayée par les développements de la physique contemporaine que Jung aura à connaître notamment par ses échanges à ce propos avec le prix Nobel Wolfgang Pauli, qu'il la discutera dans son champ propre dans la dernière partie de son œuvre, à partir de 1944-1946, et surtout que par sa parenté avec ce qui a pu être établi par Freud, de son côté, dès les débuts de la psychanalyse, à propos des *lapsus*, de la formation des *symptômes*, et plus généralement du caractère hors-le-temps (*zeitlos*) de l'inconscient, elle se traduit tout concrètement, et au plus près de la vie quotidienne, par une ouverture à l'incident.

Enfin, et c'est essentiel pour l'élaboration ultérieure de sa pensée et de sa pratique, cette même hypothèse d'un inconscient impersonnel l'amène à explorer une autre dimension du travail psychique : *l'accès au symbolique* [15]. Déjà en effet dans sa thèse de 1901-1902 il avait mis en évidence le caractère fruste et limité des « médiums » observés, mais il avait remarqué aussi le singulier mode d'organisation que présentait une partie de leurs élaborations fantasmatiques, et il avait relevé, au passage, leur parenté formelle et de contenu avec certaines constructions qui se retrouvent dans d'autres cas analogues, dans bien des délires psychotiques, et dans la littérature gnostique.

En 1919, puis dans les précisions apportées lors des éditions successives de ce texte, il inscrit ses observations dans une *perspective dynamique*, en les rapportant à l'action formatrice d'une instance inconsciente potentiellement régulatrice, le *soi* qui, tant bien que mal et souvent quoi qu'en ait le *moi*, tend à donner une expression plus compréhensible et communicable à un événement par trop douloureux ou perturbateur, mais susceptible d'amener aussi une possible transformation.

Et surtout, il souligne que par ce travail autochtone, quasi spontané et en somme potentiellement thérapeutique de l'inconscient pour se faire reconnaître, fût-ce sous une forme évidemment archaïque qu'on ne

manquera pas de juger aberrante, on se trouve en présence pour le moins d'une compensation, et parfois même d'un renversement des idées et de l'attitude dominantes lorsque celles-ci se trouvent recloses sur elles-mêmes et figées dans leur unilatéralité. Il s'agit donc bien ainsi d'une psychologie de la contradiction, de la crise, du changement, et par là même de *l'émergence du devenir dans l'histoire*, à l'échelle de l'individu tout en même temps, le cas échéant, qu'à celle d'un groupe social, politique ou religieux.

Reste à savoir comment faire le partage entre les aberrances d'un imaginaire qui peut s'avérer de pure fuite et le meilleur usage d'une symbolisation autrement effective. C'est bien évidemment toute l'œuvre de Jung jusqu'à son terme qu'il faut convoquer pour bien cerner sa réponse à cette question. Dans la foulée où nous sommes de ses observations psychiatriques et de sa psychopathologie des phénomènes dits occultes, un de ses derniers ouvrages permet assez bien de l'appréhender. C'est celui que sous le titre *Un mythe moderne*, il consacre en 1957 aux « soucoupes volantes » (*flying saucers*) [16].

Dans ce livre, il annonce d'emblée, ou plutôt il répète, qu'il ne saurait, par principe et par méthode, prendre position sur l'existence ou non d'une réalité physique en la matière : ce sont les vécus à haute charge émotionnelle, les élaborations et la rumeur visionnaire si récurrente à ce propos qui le regardent et provoquent son exploration et sa réflexion interrogative.

Le contexte général et les circonstances plus immédiates et personnelles du phénomène retiennent évidemment toute son attention. Et les mots qui reviennent avec le plus d'insistance dans ces pages, remarquons-le, sont ceux de *menace*, de *danger* et de *détresse*. Ce dernier en fait clôt le livre.

Or, le fait est que cette détresse qui manifeste un déséquilibre de notre civilisation ressenti par beaucoup donne lieu à une manière de mythe vivant, un mythe qui en l'occurrence a ceci de particulier qu'il est à proprement parler *incroyable*, dans la mesure où les *épiphanies* en question ne sauraient être rapportées, de nos jours, à des dieux ou démons [17]. On peut bien sûr parier sur l'existence d'« extraterrestres ». Mais là aussi, qui peut y croire aujourd'hui ? Le pari paraît bien fragile, et lorsque la science elle-même s'y risque, se piquant au jeu, on sait bien qu'elle abandonne ses moyens et ses règles propres de contrôle pour se faire « science-fiction » [18].

La rumeur visionnaire pourtant persiste et se répand, renaît de ses cendres mêmes, et s'impose. Comment l'entendre ? Qu'y voir ? Et

surtout qu'en faire ? Jung étend l'enquête. Remontant le cours de notre histoire, il découvre des visions de ce type dans des récits et des gravures du xvi^e siècle, qu'il trouve dans les collections de la Bibliothèque centrale de Zurich, et même du xii^e siècle, dans le Codex de Rupertsberg, de Hildegarde de Bingen, qui vient alors d'être publié en allemand [19], tous documents qui renvoient à des moments particulièrement critiques de notre histoire collective et qu'il analyse dans ce livre.

Scrutant notre art contemporain, il les retrouve aussi dans la peinture, notamment dans celle d'Yves Tanguy, où l'on voit de même des formes organiquement ordonnatrices naître ou se perdre dans un univers de formes si inchoatives ou si défaites qu'on se croirait au début ou à la fin des temps, dans des régions si étrangères à toute différenciation que la conscience humaine s'en effraie [20].

En fait, c'est évidemment son expérience clinique qui ici, comme pour les phénomènes réputés occultes, soutient son investigation et sa réflexion. Sa pratique de l'analyse des rêves en effet lui a appris que lorsqu'on se trouve pris dans des contradictions par trop vives, ou obstinément engagé dans quelque impasse, on peut être amené à reconsidérer sa position, à envisager un autre équilibre des faits et des forces en présence, et ainsi à réorienter et à réorganiser sa démarche, souvent non sans mal, à la condition toutefois de se confronter pied à pied avec les données d'un rêve qui survient, d'accepter le décentrement d'un autre regard et de se risquer à une autre attitude dans la situation du moment.

Dans ce livre, il procède donc de même à l'inventaire et à l'analyse des caractères formels et structurels – tensions, contradictions, et arrangements caractéristiques [21] – mis en scène par les récits et les représentations qu'il a collectés, les rapportant aux conditions de leur apparition. Reste à s'en expliquer. Ce qui aujourd'hui, montre-t-il, implique la *conscience pratique* qu'il y va là de tout un travail de *symbolisation à reconnaître comme tel*, c'est-à-dire à recevoir et à soutenir sans en être dupe, dans sa compétence propre à nous faire percevoir et vivre ce qui d'ordinaire nous échappe, ou que nous voudrions bien ne pas savoir.

Cette conscience et cette pratique modernes de la symbolisation qui se nouent dans le terme, si insistant dans le vocabulaire jungien, de *devenir-conscient* (*bewusstwerden*, *Bewusstwerdung*), sont-elles compatibles avec l'adhésion et la croyance, de nos jours, à quelque mythe collectif ? C'est là une des questions que pose ce livre. Jung y

répond par le développement de sa problématique de *l'individuation* : si les mêmes urgences s'imposent en même temps à beaucoup, et si le travail inconscient – notamment, montre-t-il dans ce livre, celui du *soi* – obéit à une organisation de la représentation et de l'expérience toujours assez fidèle à elle-même pour qu'on puisse y voir l'expression de ces structures formatrices impersonnelles ou transpersonnelles qu'il qualifie d'archétypiques, il n'en ressort pas moins que c'est la tâche singulière de chacun que de *trouver la position critique* et surtout de *créer les nouveaux moyens d'expression*, qui aujourd'hui sont requis pour mieux reconnaître l'expérience vécue et pour contribuer ainsi au devenir collectif.

Avec Freud ?

La lecture de la réflexion jungienne sur les phénomènes dits occultes nous a donc conduits jusqu'à son livre de 1957 sur les « Objets volants non identifiés ». On se demande ce qu'en aurait pensé Freud. Il est mort quelque dix-huit ans plus tôt. Dix-huit ans, c'est presque exactement leur différence d'âge. Assez pour faire de l'un l'aîné, et de l'autre son élève. Mais pas vraiment assez pour que le premier soit le père, quoiqu'il fût le père de la psychanalyse, et le second son fils.

Or, c'est dans ce rapport de générations, et de transmission, qu'ils ont voulu, ou désiré, d'abord, inscrire leur relation. Une relation de plus compliquée par le fait qu'être neurologue, puis thérapeute et analyste des hystériques à Vienne, n'engage pas au même rapport à l'inconscient que lorsqu'on vient de la psychopathologie lourde en milieu hospitalier et que, fils d'un pasteur suisse, on se débat entre Bâle et Zurich avec les restes vains, mais obsédants de la tradition chrétienne ambiante.

Lorsque après avoir fait siennes, au titre de ses propres recherches, comme on l'a vu, les premières découvertes freudiennes et s'en être fait le défenseur actif sur la scène internationale d'une psychiatrie plus que réticente [22], Jung rencontre Freud lui-même, le 3 mars 1907, à Vienne, leur échange est immédiatement si passionné qu'ils passent ensemble, dit-on, treize heures de discussion et d'échanges ininterrompus. L'accord, à ce qu'il semble, est enthousiaste.

Si enthousiaste que presque aussitôt Jung prend le pas sur les proches élèves viennois de Freud qui, au fil d'une *Correspondance* aujourd'hui bien connue [23], après lui avoir donné, au printemps 1906, du « Très honoré Collègue », puis du « Mon cher Collègue », le traite bientôt, à partir d'octobre 1908, de « Cher

ami », puis, comme on le sait par une lettre fameuse du 16 avril 1909, de « fils aîné », « successeur et prince héritier – *in partibus infidelium* », après lui avoir déclaré, le 17 janvier de la même année : « Vous serez celui qui, comme Josué, si je suis Moïse, prendrez possession de la terre promise de la psychiatrie, que je ne puis qu'apercevoir de loin. »

Le désaccord, pourtant, les menace, d'abord sourdement, presque latent, dès leur premier échange de lettres, et on le retrouve, de plus en plus sensible, même dans celles qui viennent d'être citées. Jung en effet, qui s'appuie sur ses récentes *Études diagnostiques sur les associations* et sur ses travaux sur les psychoses, alors que Freud vient de publier ses *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, émet d'emblée des réserves, déférentes mais claires, sur l'étiologie exclusivement sexuelle de l'hystérie, et surtout de la « démence précoce », où il observe une dissociation de la personnalité qui se manifeste, y compris dans le cours du travail analytique, tout autrement que ne le font les résistances du névrosé.

Freud, manifestement, préfère ne pas s'y attarder. Il est porté par la richesse foisonnante de ses échanges avec Jung autant que par son désir d'élargir son école, de mieux assurer son audience dans les milieux de la psychiatrie internationale et de se trouver un successeur. Quoiqu'ils soient suroccupés l'un et l'autre, cette *Correspondance*, très dense – pendant sept ans, il n'est presque pas de semaine où l'un n'adresse une lettre à l'autre, Jung parfois se faisant attendre –, accompagne ainsi et soutient l'élaboration de leurs réflexions respectives.

Elle se fait parfois très personnelle aussi, chacun exposant à l'autre des données de sa propre vie au plus près de ses sentiments du moment. Ils discutent ainsi en doctes cliniciens, comme il se doit, la théorie et la clinique du transfert, mais se disent aussi leur appréciation parfois mitigée ou franchement assassine de certains de leurs collègues. Et Jung aussi expose à Freud, par exemple, ses efforts désespérés pour analyser un de ses patients, clinicien lui-même et étrangement proche de lui, Otto Gros, qu'il ne pourra sauver de la psychose.

Il dit aussi ses cuisants déboires avec une jeune femme, Sabina Spielrein, qu'il avait soignée d'abord au Burghölzli, et qui se prévaudra des relations plus étroites nouées entre eux pour en appeler à Freud, lequel, paternellement, écoute, absout, et tire quelque leçon plus générale de l'événement [24], tout en laissant sourdre de ci, de là, puis de plus en plus, son inquiétude de voir

Jung s'écarter de lui, s'opposer à lui peut-être, ou abandonner sa doctrine, et tout en multipliant ses injonctions et avertissements à ses élèves viennois pour qu'ils acceptent et apprécient le rôle de l'« École de Zurich » et la prééminence de Jung.

Cette *Correspondance*, si elle est toujours portée par les préoccupations théoriques et cliniques ou animée par la vie familiale des deux hommes et par leurs successifs projets de rencontre après celle de 1907, est aussi très largement consacrée à leur souci commun : le développement de la « cause » psychanalytique, en Europe d'abord, et bientôt aux États-Unis. Les jeunes institutions de la psychanalyse requièrent en effet tous leurs soins.

Freud en est le fondateur et le maître incontesté. Et c'est Jung qui organise le 1^{er} congrès international de psychanalyse, d'ailleurs annoncé par lui comme « Premier congrès de psychologie freudienne », en avril 1908 à Salzbourg. Il le présidera, devenant dès lors le président de l'Association internationale de psychanalyse ainsi que le rédacteur en chef du *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, l'organe officiel du mouvement.

À la fin de l'été 1909, il se rendra aux États-Unis avec Freud pour presque deux mois, à l'invitation de plusieurs universités, ce qui entre autres effets, aura celui de provoquer la création de l'American Psychoanalytic Association. Ils passeront ainsi leurs journées ensemble, analysant mutuellement leurs rêves. Ou du moins tentant de le faire, car Jung se heurtera bientôt au refus de Freud de « risquer son autorité » en livrant sa vie privée [25], tandis que lui-même ne pourra que faire mine, pour complaire à Freud, d'interpréter un de ses propres rêves comme la réalisation d'un désir de mort à l'encontre de sa jeune femme, alors que ce rêve allait bien plutôt dans le sens de ses réflexions et recherches du moment sur l'archéologie de la psyché [26].

La tension entre eux se fait alors plus sensible, tantôt déniée, tantôt compensée par leur évident attachement réciproque et surtout par leur goût de l'échange sur leurs recherches en cours. Jung n'en présidera pas moins le II^e congrès de l'Association internationale à Nuremberg, en mars 1910, tenant à celui de Weimar, en septembre 1911 [27], une place toujours manifestement privilégiée auprès de Freud malgré les réticences et protestations de l'entourage de ce dernier.

La femme de Jung, Emma, analyste elle-même, qu'il avait épousée en 1903 et dont il avait eu trois enfants alors qu'ils habitaient encore le Burghölzli, puis deux autres après leur installation dans

leur maison de Küsnacht en 1909, s'adresse aussi à Freud pour le mettre en garde contre ses attentes envers son mari, et l'apostropher vivement : « Pourquoi pensez-vous maintenant, au lieu de vous réjouir de la renommée bien méritée et du succès, déjà à la passation ? », lui écrit-elle le 6 novembre 1911, ajoutant plus loin : « Ne pensez pas à Carl avec le sentiment du père : "Il croîtra, mais je diminuerai" ; mais comme un homme à un homme, qui comme vous doit accomplir sa propre loi. »

Jung, qui se serait bien libéré de ses fonctions, sera réélu président de l'Association au IV^e congrès, à Munich, en septembre 1913, où, pourtant, il s'était permis de relativiser explicitement la doctrine freudienne en exposant ses propres attendus et en faisant de plus référence à d'autres orientations possibles, dont celle d'Adler, exclu du mouvement depuis 1911.

Mais seule, maintenant, l'armature des institutions psychanalytiques maintient encore entre eux un semblant d'échange. Le ton de leur *Correspondance* n'a plus rien que d'officiel, et se fait même glacial. En fait, leur divergence est devenue patente. Cette divergence est de fond. Elle porte sur le fait que pour Freud les règles de la pratique analytique et la théorie ne font qu'un, et que cette unité doctrinale, qui ne souffre aucun écart, est garantie par le rapport d'obéissance à sa personne et par les institutions. Alors que pour Jung, qui n'a jamais eu, ni n'aura jamais le sens de l'orthodoxie – il n'interviendra que peu dans le fonctionnement du Club psychologique de Zurich animé depuis 1916 par ses proches et ne consentira qu'avec réticence à la création, en 1947, de l'institut C.-G.-Jung de Zurich –, un même fait clinique peut et a tout avantage à être abordé par des problématiques épistémologiquement diverses, jusqu'à ce que l'analysant lui-même trouve ou se crée dans les circonstances du moment le meilleur mode d'explication possible avec ce qui s'est présenté à lui.

Au demeurant sa propre ligne, d'abord en sous-œuvre, puis telle qu'elle s'exprime, on l'a vu, dans la suite de ses écrits à partir de ses premiers travaux sur les expériences d'associations, sur les psychoses et sur les phénomènes dits occultes, est assez constante et sûre pour que malgré son désir de trouver en Freud, rencontré en chemin, le Père symbolique qui réponde aux manques de son père réel, mort alors que lui-même entrait dans la vie adulte, il doive bien prendre acte de ce que sa pratique personnelle et clinique ne saurait se reposer dans la seule théorie de la constitution de l'inconscient par le refoulement des désirs sexuels à partir de l'enfance.

Aussi bien ses réserves quant à la théorie freudienne de la sexualité, tout au contraire de s'expliquer suffisamment, comme on a voulu le faire accroire, par sa pusillanimité de protestant et de bourgeois suisse – en fait assez libre en la matière –, reconduisent-elles, comme on l'a vu, à son expérience toujours étonnée et assez étonnante d'un inconscient qui puise dans sa compétence autochtone à l'organisation, à l'expression et au devenir, ses modes propres de représentation, du moindre rêve jusqu'aux élaborations scientifiques les plus avancées, à la condition qu'on accepte de les remettre en chantier.

Notes

[1] Cf. H. F. Ellenberger, *À la découverte de l'inconscient. Histoire de la psychiatrie dynamique*, Paris, Fayard, 1994.

[2] *Der Inhalt der Psychose*, (1908), *Gesammelte Werke*, vol. III, § 387

[3] Dans *Die familiäre Konstellation*, in *Ges. Werke*, vol. II.

[4] « On Psychological Understanding », (le texte original de Jung, est en anglais), *Collected Works*, vol. III. Il réaffirmera et développera cette position en , 1939, dans , *La Psychogenèse de la schizophrénie*, et en , 1958, dans , *La Schizophrénie*, l'un et l'autre également publiés dans le , vol. III, des , *Ges. Werke*

[5] *SRP*, p. 123, *sq.* Ses interventions à la Société d'étudiants Zofingia, à laquelle avait déjà appartenu son père, en témoignent aussi. Cf. C. G. Jung, *The Zofingia Lectures*, Londres, Routledge & Kegan, 1983.

[6] Il citera Zoellner et Croockes, mais aussi, bien sûr, *Les Rêves d'un illuminé*, de Kant, dont l'autorité le rassure, Schopenhauer, le très proluxe Svedenborg, puis Duprel, Eschenmayer, Passavant, Kerner, Görres et S. E. White

[7] *SRP*, p. 134.

[8] Remarquons que Goethe est en bonne place dans ce que Jung appelle les « romans » de cette jeune femme (Freud parlera ensuite de « roman familial »), et rappelons qu'elle était sa cousine, car Jung ne fait pas état de cette parenté dans sa thèse, alors même que lui aussi s'est plu à jouer avec cette même généalogie, il est vrai avec une tout autre distance. Notons aussi qu'il ne rapproche pas alors la forme que prennent ces constructions des représentations de *mandalas*, qu'il n'étudiera que plus tard dans son œuvre, après qu'il en aura lui-même fait l'expérience graphique en 1918-1919.

[9] En traduction française dans *L'Énergétique psychique*, *op. cit.* Une des plus sérieuses difficultés pour étudier la pensée de Jung tient à ce

que dans ses *Gesammelte Werke*, et, de là, le plus souvent, dans les traductions françaises comme aussi dans ses *Collected Works*, et en italien dans ses *Opere*, l'ordre chronologique de ses écrits est compliqué par leur regroupement thématique dans chaque volume. De plus, la version publiée n'est souvent pas celle du texte dans son état premier, mais une version remaniée par la suite. C'est le cas ici. On peut pallier cette difficulté en consultant le volume 19 des *Gesammelte Werke*, ainsi que le Catalogue des œuvres de Jung en anglais, allemand et français établi par J. Vieljeux, et publié en 1996, par les *Cahiers jungiens de psychanalyse*, (2^e éd., en automne 2000.)

[10] Qu'on se reporte par exemple au dernier volume de sa *Correspondance*, (1958-1961), déjà cité, et en particulier à son échange de lettres à ce propos avec le psychiatre et analyste londonien E. A. Bennet,

[11] Daté de 1919, ce texte est donc tout proche encore de la première guerre mondiale. Jung le fait remarquer dans une note ultérieure, soulignant alors que les événements de 1933 en Allemagne sont venus confirmer son analyse.

[12] Cf. aussi, sous le titre « Instinct et inconscient », sa communication de , juillet 1919, devant l', Aristotelian Society, de , Londres, également publiée en français dans , *L'énergétique psychique*, op. cit.

[13] Fondements psychologiques de la croyance aux esprits, in *L'énergétique psychique*, op. cit., p. 251. Cf. aussi, sur la même question, ses brefs textes de 1905, 1939, 1948, 1950, 1954 et 1957-1958 traduits en français dans la cinquième partie de *L'âme et le Soi*, Paris, Albin Michel, 1990.

[14] Cf. A. Jaffé, « Parapsychologie : Erfahrungen und Theorie », in *Aus C. G. Jungs letzten Jahren*, Einsiedeln, Daimon, 1987.

[15] Il va de soi que cette distinction entre réel, imaginaire et symbolique, qui permet ici d'organiser la lecture de Jung, est un acquis récent de l'histoire de la psychanalyse, dû au premier titre à Jacques Lacan. Il est bien clair aussi que pour ce qu'il en est notamment de l'accès au symbolique, la voie ouverte par Jung est caractéristique de sa démarche propre. C'est, pour une large part, le projet de ce livre que de le montrer.

[16] *Un mythe moderne. Des « signes du ciel » (Ein moderner Mythos. von Dingen, die am Himmel gesehen werden)*, Paris, Gallimard, 1961.

[17] Ce terme d'*épiphanie* dont se sert ici Jung renvoie ainsi à la fois à son acception traditionnelle et à l'usage tout autrement profane, et même trivial, qu'en fera James Joyce, dont les choix en matière de vocabulaire n'étaient pas plus innocents que ceux de Jung.

[18] Ainsi le célèbre astronome Fred Hoyle, a-t-il publié la même année 1957, sous le titre *The Black Cloud*, l'in vraisemblable et terrible

histoire de deux scientifiques aux prises avec un sombre nuage de gaz « intelligent », prêt à détruire la terre et qui les entraînera eux-mêmes dans un délire mortel. Jung le cite en postface à ce livre, p. 274. *sq.*, comme un document illustrant l'emprise du thème qu'il étudie

[19] Cf. Ch. Gaillard, *Le Musée imaginaire de Carl Gustav Jung*, Paris, Stock, 1998, p. 172-173.

[20] Cf. Ch. Gaillard, *Le Musée imaginaire de Carl Gustav Jung*, *op. cit.*, p. 192-195.

[21] Entre les éléments naturels, eau et feu par exemple, entre féminin et masculin, haut et bas, unité et quaternité, monde supérieur énigmatique et monde humain quotidien, ou monde inférieur. Notons ici que dans le dernier chapitre Jung reprend son hypothèse, déjà évoquée, d'un réel qui transcenderait notre découpage entre psychologique et physique, et auquel, parfois, nous pourrions nous ouvrir. Les *nombres*, notamment le 3 et le 4, qui dans les documents en question jouent un rôle récurrent, y conduiraient par leurs qualités propres.

[22] Outre l'ouvrage de H. F. Ellenberger, déjà cité, cf. G. Wehr, *C. G. Jung*, Paris, Médicis, 1993, p. 105. *sq.*

[23] S. Freud, C. G. Jung, *Correspondance I et II*, Paris, Gallimard, 1975.

[24] Cf. A. Carotenuto, C. Trombetta, *Sabina Spielrein entre Freud et Jung*, Paris, Aubier, 1981, et N. Kress-Rosen, *Trois figures de la passion*, Paris, Springer, 1994, et *Le Coq Héron*, 197, juin 2009, intitulé « Sabina Spielrein, une œuvre pionnière, un destin singulier », avec à ce propos mon article « Revisiter le passé au cinéma et en psychanalyse ». Cf. aussi mon récent essai, « Sabina Spielrein, entre un analyste et l'autre, et entre un film et l'autre », *Les Lettres de la Société de Psychanalyse Freudienne*, 27, 2012.

[25] « À ce moment même, il l'avait perdue », écrira-t-il dans son autobiographie, *SRP*, p. 185, *sq.* En fait, après sa deuxième rencontre à Vienne avec Freud, il avait déjà pu lui écrire, le 2/12 avril 1909 : « La dernière soirée chez vous m'a le plus heureusement libéré du sentiment oppressant de votre autorité paternelle. » Cf., pour les faits curieux qui ont marqué cette rencontre, *SRP*, p. 182-183, et la lettre de Freud, déjà partiellement citée, du 19 avril 1909.

[26] Il rapportera ce rêve dans son autobiographie, *SRP*, p. 186.

[27] Cf. la célèbre « photo de famille », souvent publiée, en particulier dans, *Sigmund Freud. Lieux, visages, objets*, Paris, Gallimard, 1979, p. 196, où l'on voit notamment outre Rank, Binswanger, Pfister, Jones, Stekel et Bleuler, Emma Jung, Lou Andreas-Salomé et Toni Wolff, qui, à partir de 1910 et jusqu'à sa mort en 1952, deviendra sa très proche compagne et présidera longtemps le Club psychologique de Zurich

Chapitre IV

Le rapport aux origines et les conditions d'un nouvel apprentissage

Dans son autobiographie, reconsidérant sur ses vieux jours ces années si marquantes pour lui entre sa vingt-neuvième et sa trente-sixième année, Jung écrira : « Freud était la première personne vraiment importante que je rencontrais. Nul autre parmi mes relations d'alors ne pouvait se mesurer à lui. Dans son attitude, il n'y avait rien de trivial. Je le trouvais extraordinairement intelligent, pénétrant, remarquable à tous points de vue. » [1]. C'est en la rapportant à l'admiration qu'il avait pour Freud qu'on peut prendre la mesure de la difficulté qu'il éprouva, quelles qu'aient été ses réserves d'emblée exprimées, à marquer ses distances, puis à prendre acte de leurs divergences de conceptions et à rompre avec lui, pour enfin, le 27 octobre 1913, donner sa démission de rédacteur en chef du *Jahrbuch*, et le 20 avril 1914, à la veille de la guerre, de la présidence de l'Association internationale, que la section de Zurich quittera en juillet.

La blessure sera cuisante de part et d'autre. Chacun d'eux, en un premier temps, puisera dans son ambivalence envers l'autre des arguments plus ou moins convaincants, et plus ou moins honorables, pour expliquer et justifier leur rupture.

Freud manifeste durement son dépit dénonciateur et son amertume notamment dans sa *Contribution* de 1914 à *l'histoire du mouvement psychanalytique*, puis, en 1925, en dressant son autoportrait dans *Ma vie et la psychanalyse* [2]. Jung, de son côté consacrera au rôle historique et à la personnalité de Freud plusieurs textes en 1914, 1916, 1929, 1932 et 1939 [3].

Dans les premiers, il stigmatise son dogmatisme et met l'accent sur leurs différences de formation à la fois scientifique et philosophique. Alors que dans les années 1930, et face donc à l'antisémitisme de l'Allemagne nazie, il soulignera quel

événement il fut pour notre siècle, ce qu'il développera dans le chapitre cité de son autobiographie, tout en le présentant comme un homme sombremenent voué à ses convictions, qu'il qualifie de quasi religieuses, et hanté jusqu'à la détresse par la perspective du meurtre du père. Il conclut ce chapitre non plus sur le ton d'un fils contestataire ou dissident, mais en se posant comme son réel successeur, écrivant de la suite de ses propres recherches : « Quand je regarde en arrière, je puis dire que je suis le seul qui, selon l'esprit, ait poursuivi l'étude des deux problèmes qui ont le plus intéressé Freud : celui des "résidus archaïques" et celui de la sexualité. » [4].

La publication de *Métamorphoses et symboles de la libido*, en 1911-1912, donne la matière et l'orientation de ses avancées ultérieures dans cette perspective. Mais ce n'est qu'au prix d'une *longue crise*, qui durera plusieurs années, la troisième de sa vie – après celle de ses 2 à 3 ans et celle de ses 12 ans –, qu'il en arrivera, à la fin des années 1910 et au cours des années 1920, à produire l'essentiel de sa « psychologie analytique ».

Le retour au passé et l'archaïque au présent

Si les réalités de la psychopathologie lourde encore contrôlées par une psychiatrie plus descriptive et carcérale qu'attentive au drame humain qui s'y exprime apparaissent par la rencontre entre Jung et Freud comme un champ ouvert à la jeune psychanalyse, il en est un autre qui l'attire et la mobilise presque autant : c'est celui de la mythologie.

Jung qui, on l'a vu, s'y était déjà rendu attentif par ses travaux au Burghölzli, s'y engage dès le printemps 1910, porté qu'il est alors à le faire par la thématique de ses propres rêves, dont il juge préférable de ne plus trop parler à Freud après le désenchantement provoqué par leur essai d'analyse mutuelle lors de leur voyage commun aux États-Unis [5].

Et en effet ses lettres se font dès lors plus réservées, prudentes, allusives et relativement plus rares aussi. C'est une *intense période de gestation* qui commence, à partir même du travail inconscient qui le surprend lui-même et l'occupe, gestation bientôt créatrice d'une pensée qui devra trouver, ou plutôt créer, ses moyens propres d'expression et ses propres développements. « Ma mythologie, écrit-il à Freud sans guère s'en expliquer, oscille en un mouvement autonome

interne, de temps en temps des morceaux importants “sont portés à la surface”. » [6].

Les *Métamorphoses et symboles de la libido* en sont l'émergence. Une émergence massive et foisonnante, que Freud accueille assez fraîchement et qui pourra désarçonner même le lecteur d'aujourd'hui, tant ce livre recueille et expose de rites et de mythes divers aux formes étranges, lointaines, inquiétantes et souvent violentes, rassemblés pour soutenir l'exploration des réflexions de voyage, de deux poèmes et d'une sorte de drame composés dans un état qualifié d'hypnagogique par une jeune Américaine, dénommée ici Miss Miller, manifestement hantée par le mythe du héros en même temps que partagée entre la rencontre amoureuse à laquelle elle n'ose se livrer et la « nostalgie régressive » qui l'attache à sa mère et à ses satisfactions jusque-là [7].

L'étonnement, à fréquenter ce livre dans lequel on peut se perdre, naît de ce que Jung ne s'y perd pas, ne perdant jamais de vue le drame propre de ladite Miss Miller qu'il voit vouée à un imaginaire sans corps et menacée de schizophrénie par l'incapacité où elle se trouve de faire face à son *conflit immédiat*. En fait c'est par là, par cette mobilisation de son attention et de sa réflexion sur les expressions du travail inconscient dans les *conditions propres à un conflit actuel*, que Jung prend ses distances avec la problématique freudienne.

Au moment même en effet où s'engageaient ses recherches sur les mythes que suscitaient donc aussi ses propres rêves du moment, Jung recevait de Freud *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*. Sa première réaction fut enthousiaste : « [Votre] Léonard est merveilleux, écrit-il à Freud. Je [l']ai immédiatement lu en entier et je le reprendrai bientôt encore une fois. » [8]. Et il précise : « La transition au mythologique ressort de cet écrit avec une nécessité interne. » Soit. Les deux hommes se retrouveraient donc en accord sur le même terrain, passant du même pas de leurs travaux de cliniciens à l'interprétation des mythes.

Sauf que Jung ajoute : « J'aimerais bien en rester à ces impressions et poursuivre en paix les pensées qui se développent en longue suite à partir de là. » La paix en fait est bien menacée. Certes, les pensées qui en Jung « se développent en longue suite à partir de là » ne l'amèneront pas à proposer à proprement parler une autre interprétation de l'œuvre de Léonard [9]. Mais elles le conduisent d'ores et déjà moins à construire une analyse psychobiographique, laquelle consiste à vouloir expliquer la tenue formelle et l'effet d'une œuvre par les aléas vécus au berceau par son auteur, qu'à s'interroger sur la dynamique et les

métamorphoses de la libido observables au moment d'un conflit pour dégager les *structures formatrices* d'où procède, en cette occurrence, leur mise en œuvre.

Pour dire les rapports entre l'organisation structurelle de l'inconscient et les images qui s'y forment et transforment, Jung, en 1912, n'utilise pas encore le terme d'archétype qui, nous l'avons indiqué plus haut, n'apparaîtra dans son œuvre qu'en 1919 [10]. Mais il parle d'« image originelle » ou « primordiale » (*Urbild* ou *Vorbild*), désignant par là le schème commun ou la matrice commune à un ensemble de représentations et de comportements, de sorte que dans son vocabulaire se met progressivement en place son hypothèse directrice de *dispositions radicalement inconscientes propres à organiser l'expérience immédiate et à orienter le devenir*.

Cette tension entre, d'une part, une recherche à la fois clinique et théorique qui reconduit aux événements et aux conditions de l'enfance pour mieux comprendre et résoudre les handicaps du présent et, d'autre part, une appréhension exploratrice des conflits actuels qui vise, notamment par l'analyse des rêves, à repérer et soutenir les effets possiblement aliénants de l'inconscient, mais aussi à soutenir sa compétence pour renouveler à la fois les données et l'abord des questions du moment, reste au cœur de la pratique et de la réflexion psychanalytiques aujourd'hui même. Il y va du rapport à l'archaïque dans ses dimensions psychopathologiques, en même temps que des *ressorts du devenir*, notamment par le *devenir-conscient*.

Inceste, séparation, sacrifice et différenciation

« Lors de mon travail sur les *Métamorphoses et symboles de la libido*, vers la fin, écrira Jung dans son autobiographie, je savais par avance que le chapitre sur “Le sacrifice” me coûterait l'amitié de Freud. » [11]. Au moment même en effet où il publiait cet ouvrage [12]. Freud travaillait avec fièvre et passion à la rédaction de *Totem et Tabou*, livre dans lequel, peu après la parution des *Métamorphoses*, en 1913, il exposera que nos sentiments « œdipiens » et les règles plus ou moins intériorisées qui fondent nos organisations sociales trouveraient, selon lui, leur origine dans le meurtre préhistorique du père par la horde de ses fils révoltés.

Ainsi, du *Souvenir d'enfance de Léonard de Vinci* à *Totem et Tabou*, la

recherche freudienne orientée vers un passé à retrouver se projette-t-elle jusqu'aux premiers temps de l'humanité en un mythe à la fois prototypique et explicatif. Celle de Jung ne va pas dans cette direction.

Analysant les écrits et de l'histoire de vie de ladite Miss Miller, il s'interroge lui aussi sur les liens noués par tout un chacun avec ses plus proches, c'est-à-dire sur l'attraction de *l'inceste* et sur le mouvement qui amène à s'en extraire. Mais l'accent de son observation et de sa réflexion se déplace du rapport avec le père, pour Freud de rivalité et de haine originellement meurtrière, vers l'attraction *pour la mère* et *pour la fratrie*. Quel en est l'enjeu ?, se demande-t-il. Et qu'est-ce donc qui conduit à s'en dégager ?

La jeune américaine a bien du mal à s'y résoudre. Sa production fantasmatique et poétique en témoigne, comme en témoignent aussi tant de motifs mythologiques véhiculés consciemment ou non par ses écrits ou manifestement si proches de leur ressort. Le mouvement de retour à la mère en fait *résiste* à celui de la conscience et du devenir. Or, écrit Jung, « l'ensemble du mythe solaire prouve clairement que la base fondamentale du désir "incestueux" n'est point la cohabitation, mais bien l'idée de redevenir enfant, de retomber sous la protection des parents, de rentrer encore une fois dans le sein de la mère pour être à nouveau enfanté par elle ». Et il précise : « Un des moyens les plus simples consisterait à féconder la mère et à s'engendrer identique à soi-même. » [13].

Le mouvement de retour à la mère se révèle alors d'une tout autre portée que ne pourraient le laisser penser les reculs d'une jeune femme de 20 ans devant ses éventuelles rencontres amoureuses. Une *voie primitive de vie et de jouissance* oppose le poids de ses acquis et l'appel de ses promesses aux risques du présent. Et Jung en vient à y reconnaître non seulement les expériences les plus fortes et les plus nourricières de la première enfance, mais aussi, plus fondamentalement encore, la nostalgie d'une participation perdue au monde même de la nature, de cette participation sans histoire à laquelle on a vu au travers de la rédaction tardive de ses écrits autobiographiques combien il a su lui-même rester sensible.

Sans doute sa plume dans les *Métamorphoses* s'en souvient-elle lorsqu'il écrit qu'il doit y avoir là bien des « réminiscences sensitives de l'âge animal, où on ne connaissait ni de "tu dois" ni de "tu peux", mais où tout n'était qu'épisode auquel on n'attribuait ni cause ni effet. De nos jours encore, ajoute-t-il, l'homme semble exaspéré de ce que jadis une loi lui a

brutalement interdit de donner libre cours à son instinct et ait détruit ainsi toute la magnificence de la nature animale si harmonieuse en elle-même » [14].

Tant de mythes le racontent, qui disent aussi les luttes du *héros* pour combattre la force attractive, et fascinatrice, d'une telle *régression*. Jung les explore et les analyse [15], passionnément attentif à l'enveloppement et à l'engloutissement possible dans le rêve des commencements en même temps donc qu'au mouvement requis pour s'en dégager. Rêve de féconder la mère et de s'engendrer identique à soi-même, et, plus fondamentalement encore, d'inclusion animale et en définitive muette jusqu'à la dissolution dans la nature mère : il anticipe ainsi sur la réflexion ultérieure de Freud à propos du narcissisme, jusqu'à annoncer une bonne part des développements qui nous sont contemporains sur la question [16].

Ce faisant, il sait qu'il radicalise la leçon freudienne sur la sexualité, la *creusant en sous-œuvre*, au risque de mettre en danger l'équilibre de l'édifice théorique jusqu'alors construit. La *libido* en effet, qui dans ses expressions les plus élémentaires fait ici l'objet de ses investigations, est considérée par lui *en deçà de ses spécifications en pulsions plus différenciées*. Voici qu'au titre de cette recherche sur les divers avatars de l'inceste, elle apparaît à la fois comme le moteur et la forme première des jouissances appelées par la mémoire nostalgique de notre corps lorsqu'il y va de tous ces liens fusionnels et idéalement sans histoire, hors le temps, censément éternels, que nous pouvons être amenés à vivre tant par la sensation érotisée que sur le plan des sentiments et de bien des élaborations spirituelles ou même intellectuelles.

De ce moteur et de cette forme de jouissance le cercle, le rond semblent être l'expression la plus accomplie. « L'être est rond », écrira Bachelard [17] et être-là se veut Un, ce qui certes nous fait toujours vivre et rêver, mais ne manque pas de rencontrer l'épreuve de la tension des parties – parties constitutives de cette idéale entièresité –, celle de la division et de la *séparation* qui impose l'écart, l'esseulement et l'exil.

Aussi bien cette réflexion jungienne sur l'inceste et de là sur les réalités de type endogamique, réflexion qui à l'usage est un accompagnement pour thérapie, se noue-t-elle en une problématique non seulement de la perte, de la frustration, et de la castration, mais aussi du *sacrifice*, lequel requiert une prise de position consciente et délibérée du sujet – cette délibération est *éthique* –, et porte d'un côté

sur la tendance toujours renaissante aux inclusions dans quelque unité première et matricielle, de l'autre sur la toute-puissance d'un *moi* coupé de ses racines et trop volontiers héroïque [18].

Comment en effet résister à l'appel, tout en promesses déjà vécues, des réalisations de type incestueux et plus généralement endogamique, et se les interdire, sans perdre le contact vivant avec cette source dynamique et toujours actuelle du devenir ? Jung, par sa rupture avec Freud et par la crise et les rencontres intérieures qu'il vécut ensuite en solitaire, a payé le prix, dans son cas nécessaire, pour instruire, tout pratiquement, cette question que nous retrouverons, autrement élaborée et mise en perspective, notamment dans sa *Dialectique du moi et de l'inconscient*, de 1928, dans ses *Racines de la conscience*, publiés à partir de la fin des années 1930, et surtout, à propos de la clinique analytique, dans sa *Psychologie du transfert*, de 1946.

Le rapport aux origines est bien au cœur de toute problématique psychanalytique [19]. Au retour explicatif et à la retrouvaille, pour délivrance, des vécus à répétition à partir de la première enfance explorés et théorisés d'abord par Freud – retour et retrouvaille certes aujourd'hui toujours nécessaires –, et au mythe prototypique freudien du meurtre du père par la horde préhistorique, répond l'ouverture aussi d'une autre voie, celle de la pratique jungienne de l'archaïque au présent et de l'enracinement là de transformations et de différenciations nourries par l'expérience de la vie symbolique. Une expérience nourricière, mais porteuse aussi de ses propres mises à l'épreuve, qu'on peut apprendre à affronter.

Sous les émotions, l'image

« Après la séparation d'avec Freud avait commencé pour moi une période d'incertitude intérieure, plus que cela encore, de désorientation. » [20]. Alors, en effet, commence pour lui un long temps de crise, le plus long de sa vie, qu'il relate avec le plus grand soin, et d'abord sans trop comprendre ce qui lui arrive, dans son *Livre rouge*. Cette crise se poursuivra avec des aléas divers jusqu'en 1918-1919, et en fait jusqu'en 1929-1930, en passant, dans la seconde partie des années 1910, par la rédaction de textes, d'ailleurs d'écriture très différente les uns des autres, qui posent les bases et dessinent les articulations principales de sa psychologie.

Jung, en 1913, se sent si désorienté, si incertain de tous ses acquis de clinicien, de psychiatre et d'analyste, et si radicalement bouleversé dans ses attendus, ses perspectives et ses positions, qu'il décide – fait

assez inhabituel dans le milieu universitaire – de renoncer à tout enseignement. Il démissionne donc du poste qui était le sien depuis 1905 à l’université de Zurich [21].

Bien en mal d’orienter ses patients et de leur proposer des interprétations assurées par leur ancrage dans une théorie à laquelle il se tiendrait lui-même, il décide alors de concentrer son travail clinique avec eux sur l’exploration des images, rêves et fantasmes qu’ils lui rapportent à ce moment de leur vie et, pour sa propre part, il se résout à laisser venir tout ce qui peut prendre forme à partir du trouble et des émotions où il se trouve. Bien plus : il s’y plonge, à ses risques et périls.

« Je me trouvais, écrira-t-il, plongé sans aide aucune dans un monde totalement étranger, et tout m’y semblait difficile et incompréhensible. Je vivais continuellement dans une tension extrême et j’avais souvent l’impression que des blocs gigantesques se précipitaient sur moi. Un fracas de tonnerre succédait sans trêve au fracas précédent. “Tenir le coup” dans cette épreuve fut une question de force brutale. Plus d’un y a succombé. Nietzsche, Hölderlin et bien d’autres. Mais il y avait en moi une force brutale élémentaire, quasi démoniaque, et dès le début, il fut pour moi bien entendu que je devais *trouver le sens* de ce que je vivais dans ces phantasmes. » [22].

Aussi bien est-il d’emblée bien clair pour lui qu’une telle plongée dans les effets d’un travail inconscient aussi évidemment chaotique et possiblement submergeant exige une attention, une réflexion au moins d’accompagnement, et par là la mise en œuvre d’une *méthode* qu’il conviendra d’ajuster et de vérifier à l’usage.

L’épreuve est rude et souvent si bouleversante qu’il recourt, dira-t-il, à des exercices de yoga où il trouve refuge le temps nécessaire pour retrouver son calme et se retrouver plus sûrement lui-même. Et surtout il s’attache à *prendre note* de tous les événements et de toutes les scènes, qui alors se présentent, précisant le contexte et les conditions de leur apparition, il les *rédige*, et même les *calligraphie*, puis les *représente* avec le plus grand soin par le dessin et par la couleur dans deux ouvrages qu’il fait ensuite relier, mais qu’il se garde bien de rendre publics, les considérant non pas pour leur éventuelle valeur esthétique, quelque tentation que pendant un temps il ait pu éprouver à ce propos, mais comme l’élaboration, pour lui-même nécessaire, de son expérience du moment [23].

En fait cette élaboration-là, qui relie dans la même fréquentation et

réalisation matérielle, formelle et même manufacturière, la mise en jeu et en scène des représentations les plus inattendues et les affects parfois les plus envahissants qui leur sont liés, renvoie d'une part à la retrouvaille alors de certains moments cruciaux de son enfance, d'autre part au projet d'intelligence scientifique, qui jusque dans ces circonstances très critiques reste obstinément le sien.

Alors en effet qu'on ne trouve curieusement guère trace d'un retour circonstanciel et vécu sur les événements du passé et circonstances de son passé dans le travail qu'il a pu faire sur lui-même du temps de ses échanges avec Freud, qui se voulaient pourtant aussi cliniques, voici que dans cette solitude où il se retrouve et cette sorte d'expérience autoclinique à laquelle il se livre *volens nolens* avec lui-même et avec les moyens du bord, lui reviennent des moments de sa vie datant d'abord de sa onzième ou de sa douzième année, c'est-à-dire, souvenons-nous, du temps de la deuxième crise de son enfance.

À cette époque, où on a vu avec quel choc il dut bien prendre acte de l'écroulement des enseignements qu'on lui avait jusqu'alors dispensés et comment il en vint à libérer en lui et à formuler des réflexions aussi iconoclastes que nécessaires à l'affirmation de sa propre pensée [24], il s'était livré passionnément à des jeux de construction, édifiant avec des pierres et de la terre glaise toutes sortes de maisons et de châteaux [25].

Ainsi, après que l'accent de son propos récent s'est porté surtout, on l'a vu, sur les conflits actuels, le retour à l'enfance reprend ici ses droits. C'est là un des effets marquants de cette troisième crise de son parcours. Mais cet effet est marqué par l'acquis récent. Car tout autant que d'une retrouvaille des événements marquants du passé, il y va maintenant, c'est ici manifeste, de la *reviviscence actuelle* de l'enfant qu'il a été, qu'il redécouvre et qu'il se permet d'être, c'est-à-dire, plus généralement, de l'enfant d'âges divers qu'aux divers temps et dans les diverses circonstances de notre vie d'adulte il est bon que nous laissions vivre aussi.

Ce qui ne se fait pas toujours sans mal. C'est en l'occurrence et à l'époque non sans résistances multiples ni répulsion, et même avec le sentiment de *la plus extrême humiliation*, que l'ex-professeur C. G. Jung, exilé du freudisme et débouté de la maîtrise où il avait su pourtant faire montre de son excellence, se livre et s'abandonne à l'exercice tâtonnant de ses mains, réactivant cette mobilisation de lui-même par la sensation d'abord muette dont il se souvient maintenant avoir fait l'expérience quelque vingt-sept ans plus tôt : chaque midi, après le déjeuner et avant l'arrivée de ses patients, et le soir, à chaque fois que

le temps le permet, il collecte des pierres qu'il trouve aux abords du lac comme il le faisait autrefois dans les lieux de son enfance, et il les dispose en édifices et paysages variés qu'il transforme et fait ou laisse évoluer d'une configuration à l'autre et d'un jour à l'autre.

Ce faisant, il s'interroge. Serait-ce là une sorte de rite ? Mais à quelle fin ? Quel peut bien en être le sens ? Quant à l'évidence, il lui apparaît que lui-même ne s'inscrit plus dans aucun mythe, le mythe chrétien lui-même, qui nous a si longtemps portés, orientés et nourris, nous ayant laissés – en tout cas l'ayant laissé lui-même – sur le bord de sa vérité épuisée. Et quand, ajouterons-nous, le mythe freudien, dans lequel il avait tant voulu inscrire sa propre expérience et sa propre démarche, s'est reclos sur ses acquis et sa dynamique de développement sans plus pouvoir le contenir.

Serait-ce de l'art ? Mais ce qu'il en vient à produire par ces jeux manuels, et aussi par l'écriture, le dessin et la peinture, heurte et blesse ses attentes, son sentiment et son jugement et n'est manifestement fait ni pour durer ni pour être montré [26]. De plus, il remarque bientôt que cette question, insidieuse – est-ce de l'art ? serais-je donc un artiste ? ou ai-je à l'être ? –, qui semble venir de lui-même, est en fait portée par une voix dans laquelle il reconnaît une de ses patientes, « psychopathe très douée », dit-il, liée à lui par un fort transfert, et dont il sait qu'elle a déjà réussi à persuader un de ses confrères qu'il était un artiste incompris – remarque qui ne serait qu'anecdotique, ou simplement utile pour sa seule gouverne, si elle ne l'avait amené à conclure plus généralement qu'une *présence féminine* peut vraiment occuper, et ici donc tromper, ou tenter de tromper, un homme de l'intérieur de lui-même [27].

« Ce fut naturellement une ironie du sort qu'il m'ait fallu, en tant que psychiatre, au cours de mon expérience, écrira-t-il encore, rencontrer pour ainsi dire pas à pas ce matériel psychique qui fournit les pierres à partir desquelles se construit une psychose et que l'on retrouve aussi par conséquent dans les asiles de fous. Il s'agit de ce monde d'images inconscientes qui plongent le malade mental dans une *confusion inextricable*, mais qui est aussi la *matrice de l'imagination créatrice* des mythes, imagination avec laquelle notre ère rationaliste semble avoir perdu le contact. » [28].

Jung rappelle ici sa qualité de psychiatre. Se souvient-il expressément à cette occasion de ses travaux au Burghölzli sur l'autonomie des complexes et sur l'étonnante organisation du discours délirant de sa jeune cousine et de tant d'autres de ses patients hospitalisés ? A-t-il

expressément en mémoire l'insistante thématique de la Miss Miller dont il a étudié les écrits dans ses récentes *Métamorphoses et symboles de la libido* ? Le texte de son autobiographie ne le dit pas. Mais disant la méthode qui dans cette foulée alors s'essaye et pas à pas s'affirme, il dit aussi *les repères, puis les moyens théoriques* nécessaires à son bon usage.

À propos des jeux de construction auxquels il se livre au bord du lac à cette époque, il écrira en effet : « Ce faisant, mes pensées se clarifiaient et je pouvais saisir, appréhender de façon plus précise les imaginations (*Phantasien*) dont je n'avais jusque-là en moi qu'un pressentiment trop vague. » Et plus précisément encore, s'agissant de son travail d'écriture, de dessin et de peinture : « Dans la mesure où je parvenais à traduire en images les émotions qui m'agitaient, c'est-à-dire à *trouver les images qui se cachaient dans les émotions*, la paix intérieure s'établissait. » Enfin : « Mon expérience eut pour résultat de m'apprendre combien il est salutaire, du point de vue thérapeutique, de *rendre conscientes les images qui résident, dissimulées, derrière les émotions*. » [29].

Sous les émotions, l'image, mais à rendre consciente : ainsi se nouent d'une part la *mise en forme*, qui procède du travail d'abord inconscient de figuration et de dramatisation auquel Jung apprend méthodiquement à collaborer dans le champ et avec les moyens qui lui sont propres, et d'autre part le besoin de *comprendre*.

Par l'acceptation d'une telle régression provoquée et requise par les impasses et les nécessités du présent, *une scène s'est constituée*, bientôt peuplée et animée de présences diverses et récurrentes, mais aussi évolutives, et interactives, avec lesquelles donc on peut *se débattre*, et avec lesquelles on peut même *apprendre à débattre* pour mieux *reconnaître* les protagonistes et les enjeux des situations dans lesquelles, d'abord à notre insu et souvent à répétition, nous nous trouvons pris, pour mieux nous y reconnaître, et pour nous essayer, le cas échéant, à quelque autre position [30].

La démarche jungienne, qui de là s'élabore, s'en trouvera marquée dans tous ses développements ultérieurs. Aussi bien la mise en forme et la compréhension, la *Gestaltung* et le *Verstehen*, sont-ils les deux pôles autour desquels s'organisent expressément les premiers textes publiés par Jung à partir de 1916, c'est-à-dire plus de quatre ans après la rédaction de *Métamorphoses et symboles de la libido*. « Toute mon activité ultérieure, écrira-t-il, consista à élaborer ce qui avait jailli de l'inconscient au long de ces années et qui tout d'abord m'inonda. Ce fut la matière première pour l'œuvre d'une vie. » [31].

Notes

[1] SRP, p. 176, au chapitre « Sigmund Freud »

[2] S. Freud, *Sur l'histoire du mouvement psychanalytique*, Paris, Gallimard, 1991, et *Freud présenté par lui-même (Selbstdarstellung)*, Paris, Gallimard, 1986.

[3] On les trouvera dans les vol. 4 et 15, de ses *Ges. Werke* et pour certains d'entre eux en français dans *La Guérison psychologique et Problèmes de l'art moderne*, *op. cit.*

[4] SRP, p. 196. Pour ce qui est de ses ambivalences avant la rupture cf. aussi le rêve où il le voit en employé fantomatique des douanes austro-hongroises, SRP, p. 190.

[5] Cf. sa lettre à Freud du 17 avril 1910, où il fait état de la solitude qu'il faut bien dès lors accepter et préserver pour avancer.

[6] Le 2 juin 1910.

[7] Jung, ne la connaissait pas. Il travaillait sur une observation du psychiatre genevois Théodore Flournoy, intitulée « Quelques faits d'imagination créatrice subconsciente », et publiée dans les *Archives de psychologie*, t. V, 1906. On regrette évidemment qu'à la différence des éditeurs allemands de Jung, les éditeurs français n'aient pas jugé bon de publier le texte, pourtant bref, de la jeune femme. Remarquons d'autre part que la traduction française des *Métamorphoses* de 1911-1912 publiée par Montaigne à Paris en 1927 est aujourd'hui difficile à trouver, alors que celle dont on dispose d'ordinaire sous le titre *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, Genève, Georg, 1973, correspond en fait à l'édition de cet ouvrage largement remanié par Jung, en 1952 et intitulé alors par lui *Symbole der Wandlung*

[8] Lettre à Freud du 17 juin 1910.

[9] Sauf par touches à divers moments de son œuvre, notamment dans les *Métamorphoses*, de 1911-1912, trad. franç., Paris, Montaigne, 1927, p. 4, (et p. 51, pour celle de l'ouvrage de 1952), et dans *Les Racines de la conscience*, Paris, Buchet/Chastel, 1971, p. 81. Cf. aussi Ch. Gaillard, « Leonardo's Mother Revisited », *Chicago 1992, Proceedings of the Twelfth International Congress for Analytical Psychology*, Einsiedeln, Daimon, 1993, et « De la mère de Léonard à Motherwell », *Cahiers jungiens de psychanalyse*, 79, 1994.

[10] Cf. les notes 1, p. 46, et 1, p. 48, au chapitre précédent.

[11] SRP, p. 195.

[12] Sa première partie parut en 1911, dans le *Jahrbuch*, III, et la seconde en 1912, dans le *Jahrbuch*, IV. La même année, l'éditeur

Deuticke Franz, Leipzig, Wien, les réunit pour les publier en un seul volume

[13] *Métamorphoses*, 1911-1912, dans la trad. franç. citée p. 215, (et p. 376, pour celle de l'ouvrage de 1952.)

[14] *Métamorphoses*, 1911-1912, dans la trad. franç. citée p. 227, (et p. 393, pour celle de l'ouvrage de 1952.)

[15] C'est ici qu'il fonde la pratique dite de l'*amplification*, dont on voit donc qu'elle se présente comme une voie autre que celles des associations lorsqu'il s'agit de *déployer une image ou une scène singulière par trop condensée et opaque* pour mieux en prendre la mesure, s'y reconnaître et s'y confronter en la retrouvant et en la fréquentant émotionnellement dans les divers contextes et les diverses séquences de la fantaisie collective où elle a pu semblablement apparaître.

[16] S. Freud, *Zur Einführung des Narzismus (Pour introduire le narcissisme)*, 1914, *Ges. Werke*, vol. X, puis, de nos jours, B. Grunberger, qui, dans *Le Narcissisme*, Paris, Payot, 1975, écrit : « Il semble bien que le narcissisme primitif dont nous essayons de dégager l'essence soit, entre autres, l'expression d'un certain aspect de l'animalité originelle de l'homme », et A. Green, qui, notamment dans *Narcissisme de vie, narcissisme de mort*, Paris, Minuit, 1983, montre comment le narcissisme peut tendre à l'abolition même du *moi* par l'aspiration au zéro

[17] Radicalisant lui-même, dans *La Poétique de l'espace*, Paris, Puf, 1954, la leçon de Jaspers, qui écrivait : « *Jedes Dasein scheint in sich rund.*

[18] Cf. Guy-Gillet G, « Inceste et sacrifice », *L'Herne*, 46, 1984. Ch. Gaillard, Alain Gibeault, « Archetypes and/or primal phantasies : an encounter and a debate between Freudian and Jungian analysts », *The Journal of Analytical Psychology*, vol. 56, 3, June 2011.

[19] Cf. J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Fantasme des origines, Origines des fantasmes*, (1964), Paris, Hachette, 1985, H. Sztulman, *Les Fantasmes originaires*, Toulouse, Privat, 1986, P. Vandermeersch, *Unresolved Questions in the Freud-Jung Debate on Psychosis, Sexual Identity and Religion*, Leuven, University Press, 1991.

[20] SRP, p. 198.

[21] En 1933 il sera nommé à nouveau *Privatdozent* à l'École polytechnique fédérale de cette ville, où il sera professeur de 1935 jusqu'à sa démission en 1942, et qui après la Clark University en 1909, celles de Harvard en 1936, d'Oxford en 1938, de Bénédict et de Calcutta la même année, le fera docteur *honoris causa* en 1955. En 1944, il sera nommé à la chaire de psychologie de l'université de Bâle, celle donc où il avait fait ses études et qu'avait illustré son grand-père homonyme, mais il ne pourra assurer cette charge après son grave accident cardiaque et la crise qui s'en suivra pour lui – la quatrième de

sa vie, qui ouvrira sur une nouvelle, et dernière, époque de son œuvre.
[22] SRP, p. 206.. Souligné par nous. On pourra rapprocher ces dernières phrases de celles que nous avons placées en introduction à cet ouvrage

[23] Il s'agit respectivement du *Livre noir*, composé de six minces volumes reliés en cuir et d'un in-folio de 191 pages appelé le *Livre rouge*, dont on a dû longtemps chercher quelques illustrations dans A. Jaffé, *C. G. Jung. Bild und Wort*, Zürich, Ex Libris, 1979, et G. Wehr, *Jung*, Genève/Lucerne, R. Coelkelberghs, 1989, et qui vient enfin d'être publié, d'abord en anglais et en allemand, puis en italien et en français, dans une ouvrage savamment introduit et annoté par Sonu Shamdasani, qui a inclut aussi dans cette publication et sous ce même titre d'autres textes rédigés par Jung au cours de ces années. Voir aussi à ce propos C. Gaillard, « The Egg, the Vessels and the Words ». From Izdubar to « Answer to Job », *The Journal of Analytical Psychology*, vol. 57, 3, juin 2012.

[24] Cf. le chap. I ci-dessus, au sous-titre « La nécessité de penser ».

[25] SRP, p. 202.. En fait – mais s'en souvient-il alors –, c'est déjà bien plus tôt dans son enfance qu'il avait su trouver dans de tels jeux et travaux de construction ou de sculpture le préexercice de ses pratiques ultérieures de la vie symbolique. Cf. le chap. I ci-dessus, au sous-titre « Les désarrois d'un enfant insolite »

[26] Ici Jung, soit dit au passage, manifeste une conception de l'art que la création des années 1910 et suivantes ne vient pas vraiment corroborer. Il reviendra tout autrement sur la question, pour en débattre, au cours des années 1930, notamment en discutant les enjeux de la peinture de Picasso et de l'Ulysse de Joyce.

[27] Si rien ne permet d'identifier avec une absolue certitude la patiente en question, rappelons que le temps de ses démêlés avec Sabina Spielrein est encore proche, et que Toni Wolff devint alors sa proche compagne. Cf. G. Wehr, *Carl Gustav Jung*, Paris, Médicis, 1993, p. 189, et B. Hannah Jung, Paris, Dervy, 1989, p. 123 et 139-146, et surtout la décisive biographie de Deirdre Bair, intitulée *Jung*, publiée d'abord par Little Brown, aux États-Unis, et en français en 2007. par Flammarion.. On voit ainsi que d'abord s'intriquent, puis se différencient ici trois scènes : celle de son travail de clinicien, celle de sa vie affective et sexuelle avec les rencontres et les liens qui lui sont propres et celle de sa vie intérieure

[28] SRP, p. 219.. C'est nous qui soulignons

[29] SRP, respectivement p. 203, 206 et 207.

[30] Jung affectionne le terme, en allemand très physique et très parlant, de *Ausseinandersetzung*. Il en fait même le titre du chapitre que dans son autobiographie il consacre à cette crise qu'il vécut de 1912 à 1918 : *Ausseinandersetzung mit dem Unbewussten* (Confrontation

avec l'inconscient).

[31] *SRP*, p. 232.

Chapitre V

Acquis et développements de la psychologie analytique

Ce terme de psychologie analytique, Jung l'a choisi et adopté après sa rupture avec Freud pour désigner les concepts et la problématique qu'il s'est forgés pour penser sa propre démarche et soutenir sa pratique de clinicien. Il a alors préféré, quant à lui, ne plus utiliser le terme de psychanalyse, le laissant aux organisations freudiennes.

Aujourd'hui, le terme de psychanalyse désigne *une certaine pratique clinique* constamment attentive à sa propre histoire depuis ses origines au début de ce siècle et à la rigoureuse observance de ses caractères spécifiques : il y va du rapport à *l'inconscient* dans le cadre d'un travail au long cours dont les *règles* sont définies au préalable entre le clinicien, formé lui-même personnellement à cette discipline, et l'analysant, travail qui à l'occasion notamment du *transfert* et de *l'analyse du transfert* amène à la fois à retrouver les moments marquants du passé, à appréhender sur le vif les handicaps répétitifs, les tensions et conflits et les potentialités du présent, et à en réorganiser, pour autant que faire se peut, l'économie, pour mieux mettre en jeu les processus du devenir.

En se développant dans ces conditions et dans cette perspective, les diverses traditions qui composent le mouvement psychanalytique en sont venues à proposer des élaborations théoriques sensiblement différentes les unes des autres, souvent complémentaires, et parfois antagonistes. Ces différences et divergences ne manquent pas, de nos jours, de conduire à des modalités diverses dans la *formation des analystes* – l'analyse personnelle, puis de contrôle, du futur analyste restant en tout état de cause la règle commune –, et à des exercices différents de *l'interprétation*. Elles se traduisent aussi par la pluralité actuelle des organisations professionnelles des analystes, une pluralité parfois compliquée par des conflits de personnes.

La particularité de la psychologie analytique élaborée par Jung tient à ce qu'elle propose des concepts qui se veulent tous et toujours des

moyens de reconnaissance et d'accompagnement des diverses modalités du rapport à l'inconscient. Il ne s'agit pas ici de *parler de* la psyché, mais bien de se doter, pratiquement, de *repères*, de *catégories* et de *modes de travail* propres à soutenir et à orienter l'attention, l'écoute et l'expérience, celles de l'analyste [1] et aussi, par les ajustements progressifs de l'interprétation chemin faisant, celles de l'analysant aux prises l'un et l'autre avec des dynamismes toujours singuliers, mais ainsi plus reconnaissables. D'où le tour manifestement très particulier qui est celui des principaux concepts de la psychologie analytique.

Des concepts vivants

Si ces concepts sont pour la plus large part d'entre eux si étonnamment vivants, animés, quasi personnifiés et dramatisés, et parfois même sexués – ainsi en est-il de *l'ombre*, de *l'anima* et de *l'animus* –, c'est qu'ils obéissent eux-mêmes à l'observation et à la prise en compte des réalités complexes et archétypiques dont Jung, dès ses premiers travaux, a su mettre en évidence la relative autonomie et l'effet. De sorte que par leur présentation et pour leur meilleur usage ils ont à se faire et à rester aussi proches que possible de la représentation dont se dote spontanément le travail inconscient, avec la compétence qui lui est propre, sur la scène de nos rêves ou, à notre insu, sur celles de la vie.

Ainsi *l'ombre* lui apparaîtrait-elle d'abord, dans un de ses rêves au cours de sa longue crise des années 1910, sous les espèces pour lui inattendues d'un adolescent inconnu à la peau foncée, sauvage et meurtrier, ce qui n'est pas vraiment le genre de Jung à l'époque, lequel, malgré le trouble et les bouleversements qui l'habitent, se présente comme un homme de haute et de forte stature, apparemment si sûr de l'autorité manifestée par sa tenue encore très classiquement professorale et par son regard doctoral que nul, ni lui-même, ne devrait en douter : *l'ombre* a pour premier caractère de manifester en une figure du même sexe que le sujet, ici sur la scène d'un rêve, la *contre-face* et la *contrepartie* du *moi* qui s'est constitué et construit sous le regard des autres pour faire face au monde [2].

S'avérant le revers, ou l'envers, de la *persona* en place, elle déboute celui qui veut bien ou doit s'y reconnaître de l'image qu'il se faisait de lui-même, et par là même, plus radicalement, elle met en cause jusqu'au *conflit* le système de valeurs qui sous-tendait jusqu'alors la conscience de son identité.

Ce conflit est mis plus expressément encore en scène dans le rêve en

question par le fait que Jung est entraîné par cet adolescent à s'attaquer au héros Siegfried auquel il tend une embuscade qui sera mortelle. L'*ombre* ainsi se spécifie – c'est un autre de ses caractères – en s'inscrivant dans un *couple d'opposés* dont le pôle contraire est ici la figure idéale du héros solaire que le rêveur, bien malgré lui, est amené à sacrifier.

On aura reconnu dans ce motif du héros et dans celui du sacrifice le cœur de la problématique qu'il avait développée, mythes à l'appui, à propos des écrits et du conflit de la jeune Miss Miller dans ses *Métamorphoses et symboles de la libido*. Mais voici que par ce rêve, et en fait, plus précisément encore, par cette mise en acte de lui-même sur la scène de ce rêve, cette problématique s'est rapprochée jusqu'à devenir la sienne propre au point que c'est, écrira-t-il, « plein de dégoût et de remords » et hanté par « un sentiment intolérable de culpabilité » qu'il se résout là lui-même au sacrifice meurtrier du héros.

De sorte que l'*ombre* non seulement manifeste la contre-face et la contrepartie du *moi* qui s'en trouve déstabilisé jusqu'à en perdre ses valeurs et ses repères les plus sûrs, mais elle engage aussi à mettre en œuvre *les mouvements les plus refoulés et par là les plus inaccomplis* que tenait en lisières ou que contrecarrait l'érection d'une position idéale elle-même plus ou moins consciemment reconnue, ici incarnée par la figure de Siegfried [3].

La problématique jungienne de l'*ombre* qui naît de là et qui d'un texte à l'autre des années 1910 puis des années 1920 se trouvera développée et instruite plus avant en 1928 dans sa *Dialectique du moi et de l'inconscient* est bien une problématique de la *mise en cause du moi*, lequel, au prix du vacillement et de la mise à mal ainsi dramatisée de l'identité jusqu'alors en vigueur et de ses formations idéales, est amené à céder le pas à une *prise de position délibérée du sujet* confronté à la fois aux *effets du passé* et aux *choix en fait éthiques* requis par le présent.

Ainsi peut-on apprendre à compter sur les *émergences actuelles*, et évidemment aussi conflictuelles, des mouvements et des représentations dont, souvent de longue date, on voudrait bien ne rien savoir, et qui pourtant, à tort ou à raison – il faut alors trancher –, demandent à un certain moment voix au chapitre. Précisant par la suite sa pensée, Jung pourra écrire : « La figure de l'ombre personnifie l'ensemble de ce que le sujet ne reconnaît pas et qui directement ou indirectement le poursuit inlassablement. » [4].

Quant à l'*anima*, on a déjà vu qu'elle s'est tout d'abord donnée à reconnaître à Jung sous la forme d'une voix qui, insidieusement, au cours de ces mêmes années 1910, lui soufflait qu'il pourrait bien être un artiste, mais dans laquelle il repéra bientôt l'action sur lui d'une jeune personne qui le fréquentait alors. Ici aussi, comme pour l'*ombre*, la figuration et la dramatisation soutenues jusqu'à la personnification sont donc la source et la matière première d'une élaboration théorique qui passe par l'analyse de la *projection*. De sorte que la problématique jungienne de l'*anima*, comme celle de l'*animus*, porte d'abord sur ces malentendus, ou ces trop bonnes ententes, typiques, qui font l'ordinaire d'une rencontre, tout notamment entre hommes et femmes.

Toutefois, de là, et dès les années 1910, Jung apprend à parier plus expressément encore sur la consistance propre et la relative autonomie d'une telle réalité psychique – qui d'ailleurs, on peut en faire l'expérience, peut se révéler plurielle pour chacun – en la cadrant dans l'exercice d'un dialogue délibéré dont il la fait partie prenante, et en lui prêtant même voix et figure pour mieux prendre acte du tour que prend sa grossesse [5].

Dira-t-on de telles figurations qu'elles sont incroyables ? Précisément. Il s'agit de créer les conditions qui permettent de prendre la mesure des diverses formes d'emprise de l'inconscient en se donnant une prise sur sa présence et ses effets. L'exercice est bien de reconnaissance, et comme il se nourrit et se sert chemin faisant des rencontres et des incidents de la vie, il s'ouvre à son tour dans trois directions.

D'une part, il peut être l'occasion de se révéler à soi-même les attentes et les inclinations qui orientent et colorent nos relations ordinaires, et non pas nécessairement pour s'en défaire, mais aussi bien pour mieux les vivre, en se rendant ainsi attentif à leur goût, jusqu'à soutenir, et même créer, des possibles qui autrement pourraient bien échapper à toute réalisation. Dans cette perspective, le travail sur et avec l'*anima* peut s'inscrire dans une ouverture au monde et aux autres qui conjugue le devenir-conscient et l'engagement dans la découverte.

Cette ouverture, d'autre part, peut se vouloir et se faire expressément intérieure. La découverte est alors celle d'un univers réservé, voire secret, mais peuplé – on dira animé – d'êtres peu à peu familiers, et même, fait étrange, évolutifs, comme aussi on peut se familiariser avec les paysages de notre géographie intérieure, lesquels peuvent eux-mêmes progressivement affirmer à un certain moment leur présence, ou la perdre, ou se transformer, ou bien ouvrir sur des endroits ou envers encore infréquentés.

Aucun romancier, ou nouvelliste, ou simple rêveur un tant soit peu bachelardien, qu'il s'attache ou non à rendre public le monde qui est le sien, ne s'étonnera en somme de ce qui a tant étonné Jung – et le rend toujours aussi étonnant dans le monde des analystes – lorsqu'il se surprit à discuter, et parfois vivement, avec une certaine Salomé, qui d'ailleurs entretenait elle-même, à ce qu'il nous dit, des relations soutenues avec un certain Élie, lequel par la suite deviendra à son tour Philémon [6], comme pour *montrer*, ou peut-être *démontrer*, et *donner à penser*, que la « réalité de l'âme » [7] non seulement est plurielle, mais aussi s'inscrit dans une organisation structurelle – ce qu'à vrai dire on avait déjà compris en voyant comment au héros Siegfried s'oppose l'adolescent sauvage et violemment meurtrier.

En troisième lieu, une telle pratique et une telle conception de l'*anima*, qui se font ainsi de mise en relation et de médiation dans la direction à la fois du monde ambiant et dans celle du monde intérieur, conduisent à prendre la mesure des effets les plus vivants des événements marquants de l'enfance.

Jung en effet écrira dans son autobiographie à propos des graves dissensions qui opposèrent ses parents alors qu'il n'avait guère que 3 ans et qui furent donc contemporains de la première crise de sa vie [8] : « Pendant l'absence de ma mère, notre servante s'occupait aussi de moi. Je sais encore comment elle me prenait sur son bras et comment je posais ma tête sur son épaule. Elle avait les cheveux noirs et un teint olivâtre ; elle était très différente de ma mère. Je me rappelle la racine de ses cheveux, son cou avec sa peau fortement pigmentée, et son oreille. Cela me paraissait si étrange et cependant si singulièrement familier. J'avais l'impression qu'elle n'appartenait pas à ma famille, mais uniquement à moi et que, d'une manière qui m'était incompréhensible, elle se rattachait à des choses mystérieuses que je ne pouvais saisir. Le type de cette jeune fille devint plus tard un des aspects de mon *anima*. À son contact, j'éprouvai le sentiment de quelque chose qui était insolite quoique connu depuis toujours : telle était la caractéristique de cette figure qui fut pour moi la quintessence du féminin. » [9].

Ici donc on voit comment dans une *anima* peuvent se conjoindre les faits les plus singuliers – une peau, la racine des cheveux, une oreille – et une disposition structurelle à se représenter l'autre sexe attendu, représentation certes nourrie de souvenir vécu, même s'il est apparemment perdu, mais ouverte aussi à la rencontre à venir.

Ainsi l'*anima* ou les *animas* de chacun, comme son *ombre* ou ses

ombres, se présentent-elles comme des *catégories du rapport à l'autre*. Mais alors que l'*ombre* est si proche du refoulé qu'on pourrait presque l'analyser et le cas échéant la réduire comme un *complexe* en la rapportant à un passé reconnu comme suffisamment explicatif, l'*anima* s'organise plus manifestement en formes si caractérisées qu'on peut apprendre à les repérer comme autant de *déclinaisons typiques* – Jung dira archétypiques – du rapport de chacun, à chaque époque et dans chaque circonstance de sa vie, avec le féminin qui l'habite et que d'ordinaire il projette d'abord en toute inconscience sur les femmes qui l'affectent [10].

Pour ce qui concerne le *soi*, l'expérience qu'en fait Jung est d'abord graphique. Et muette. En 1918, il se trouve commandant de la Région anglaise des internés de guerre, bien installé dans sa fonction de médecin militaire suisse et certes plus rasséréné qu'il ne l'était les années précédentes, mais toujours assez incertain de sa démarche et de ses positions de psychologue et thérapeute. Il se surprend alors à dessiner sur un carnet des figures concentriques plus ou moins déséquilibrées et inaccomplies, dont il observe qu'elles se modifient en fonction de ses états du moment.

On pense ici, bien sûr, aux *mandalas*, notamment à ceux du bouddhisme tantrique du Tibet, dont on sait comment ils ont pu, ou peuvent, servir de support à la méditation. Mais Jung n'y pense pas. Peut-être même ne les connaît-il pas encore. Son exercice, ou plutôt son travail – car c'en est un –, ne se réalise en fait qu'à *tâtons*. Presque à l'aveugle. En fait il expérimente. Et l'expérience à laquelle ainsi il se livre, ne sachant trop ce qu'il fait, est celle d'une dépossession des moyens dont il dispose, et qu'il maîtrise, au profit d'une avancée exploratrice et décidément incertaine, dont sa main ici est l'agent.

Dans le suspens intérieur où il se met, Jung ici se laisse donc agir, *laissant advenir* ces figures successives qui l'étonnent. Et ce qui se produit alors, c'est un *déplacement de centre de gravité*, un *décentrement*, d'où peut naître et s'essayer tant bien que mal un équilibre autre, auquel on peut aussi apprendre à s'ordonner, et même à se subordonner.

Ce décentrement est l'expression vécue de la différence entre le *moi* et le *soi*, lequel, soulignera-t-il plus tard en tirant les leçons de cette première expérience qu'il en fit sur un mode d'abord très sensoriel et perceptif, a *partie liée avec le corps* et ne s'éprouve jamais qu'au prix plus ou moins bien vécu et accepté non seulement d'une mise en cause mais d'une *défaite du moi* [11].

« J'entends par *moi* un complexe de représentations formant, pour moi-même, le centre du champ conscientiel, et me paraissant posséder un haut degré de continuité et d'identité avec lui-même. » Par cette définition qu'il propose en 1921 dans ses *Types psychologiques*, Jung inscrit sa problématique de ce qu'il appelle aussi le *complexe-moi* dans le droit-fil de ses études psychiatriques [12].

Mais voici qu'après sa longue « confrontation avec l'inconscient » de 1912 à 1918 sa pensée s'articule en une théorisation autrement élaborée lorsqu'il précise : « Le *moi* n'étant que le centre du champ conscientiel ne se confond pas avec la totalité de la psyché ; ce n'est qu'un complexe parmi d'autres. Il y a donc lieu de distinguer entre le *moi* et le *soi*, le *moi* n'étant que le sujet de ma conscience, alors que le *soi* est le sujet de la totalité de la psyché, y compris l'inconscient. » [13].

Comment faut-il donc entendre, et surtout vivre, cette totalité ? Notons tout d'abord que Jung n'utilise pratiquement jamais dans son œuvre le terme allemand de *Totalität* qui engage à penser ou à se représenter un tout sans reste ni exclusive. Il recourt en revanche, et avec insistance, à ceux de *Ganzheit*, de *Ganzwerdung* ou de *ganzwerden*, qui ont trait à une complétude en cours, et à celui de *Vollständigkeit* qui s'applique à un ensemble qui tend à s'accomplir, et qu'il oppose expressément à celui de *Vollkommenheit*, qui parle de perfection, ou la promet. De sorte que ce serait un contresens de ne pas voir dans la totalité dont il traite une *composition en devenir* dont la réalisation tient aux rapports et interactions qui se cherchent entre ses différentes parties.

Sa réflexion à ce propos, en s'approfondissant, s'engagera bientôt dans trois directions. Tout d'abord, il observe que *l'expérience du soi* se trouve ordinairement représentée, par projection, dans des entités tenues pour métaphysiques. Ainsi ses *Études sur la phénoménologie du soi*, de 1951, qu'il intitulera *Aïon* pour dire le champ de leur application, en l'occurrence l'ère chrétienne, porteront-elles sur la symbolique du Christ, ses tensions internes et son histoire.

D'autre part, il en analysera les expressions dans des figurations et dramatisations plus rapprochées, celles que proposent les littératures et les arts ou qui se proposent dans nos fantasmes et dans nos rêves. Ces figurations et dramatisations, elles aussi, il le souligne, mettent en scène des réalités d'expérience ou des présences souvent idéales mais le plus souvent aux prises avec leurs propres contreparties.

Ainsi à la définition du *moi* et du *soi* précédemment citée, il ajoute que le *soi* « apparaît volontiers dans l'imagination inconsciente sous l'aspect d'une personnalité supérieure ou idéale, un peu comme le Faust de Goethe, ou le Zarathoustra de Nietzsche. Pour garder au *soi* son auréole d'idéal, ses traits archaïques sont fréquemment séparés du *soi* "supérieur" pour former une figure spécifique, Méphisto chez Goethe, Épiméthée chez Spitteler. Dans la psychologie chrétienne, ce sont les figures du Christ et du diable ou antéchrist, tandis que Zarathoustra, de Nietzsche, découvre son *ombre* dans l'"homme le plus laid" ».

En troisième lieu, mais qui d'emblée est présent dans ses essais graphiques de 1918, sa réflexion sur l'expérience du *soi* à la fois se creuse et se dynamise lorsqu'il en vient à l'explorer et à l'analyser, en deçà de ses projections métaphysiques et de ses expressions dramatisées plus profanes, comme l'expérience d'un *centre* structurellement organisateur des représentations, mais *en lui-même vide*, qui, au prix toujours de la mise en cause, de la mise à mal et de la défaite du *moi* en tant que complexe particulier soutenant l'identité de chacun et soutenu par ses identifications, peut aussi être vécu comme un *axe* et un *vecteur de transformation et de devenir*.

C'est ainsi qu'après avoir précisé, dès 1919, sa conception des archétypes formateurs et transformateurs de la vie symbolique dans ses diverses expressions, il pourra écrire avec toujours le même étonnement : « La croissance de la personnalité se fait à partir de l'inconscient. » Et encore : « Ce n'est pas moi qui me crée : j'advieus plutôt à moi-même. » [14].

Le déplacement de centre de gravité et le décentrement dont nous parlions plus haut se révèlent ainsi être un *renversement de point de vue* : voici que le *moi*, tout surpris, se voit regardé d'ailleurs, et s'il est ainsi pris à partie, il se découvre aussi partie prenante d'un monde qui l'outrepasse, dont il se distingue, se distrait et se défend, mais dont en fait il procède et relève [15].

C'est là la révolution qu'opère la psychologie analytique de Jung en psychanalyse. Explorant le revers de la problématique freudienne du refoulement, dans la première partie de son œuvre, il fait porter l'accent de sa réflexion et de sa pratique clinique sur le *devenir-conscient* (*bewusstwerden*, *Bewustwerdung*), et dans la seconde partie, à partir surtout de sa quatrième crise en 1944-1945, sur la *réalisation de soi* (*selbstwerden*, *Selbstwerdung*).

Quand on se souvient comment d'emblée il s'est rendu sensible,

d'ailleurs, on l'a vu, à partir de sa propre vie d'enfant, à l'*inclusion* vécue par chacun dans le monde ambiant, comment ensuite il s'est engagé dans une pratique de la *confrontation* avec l'inconscient et de la *différenciation* après s'être interrogé sur l'inceste et la séparation, et quand on sait comment à ses premières observations et questions de psychiatre sur la dissociation répondra enfin, au terme de son œuvre, son analyse des diverses modalités, rendues aussi conscientes que possible, des *rapports à soi, aux autres*, mais aussi *au monde* [16], on en vient à comprendre que cette révolution parle de notre position dans le monde autant que dans nos débats rapprochés ou tout intérieurs : elle est cosmologique autant que psychologique.

D'où la rencontre de Jung avec les traditions orientales, qu'il discutera de façon serrée à partir de sa découverte en 1928, grâce au sinologue Richard Wilhelm, du traité taoïste intitulé *Le Secret de la fleur d'or* [17], et ses rencontres et cheminements aussi avec les sciences contemporaines, et notamment avec la physique, à quoi le préparaient les attendus épistémologiques de sa propre démarche [18].

Qu'il s'agisse de l'*ombre*, de l'*anima* ou même du *soi*, tout comme, on l'a vu, dans le rêve initial du phallus de ses 3 ou 4 ans, l'expérience – on peut même dire l'évidence soutenue par la sensation puis par l'intuition et le travail clinique – précède donc la nomination des objets de la réflexion jungienne et leur conceptualisation progressive.

De cette genèse de la psychologie analytique de Jung provient le fait que ces différents concepts non seulement se présentent comme des *catégories de la rencontre*, mais aussi s'avèrent jusque dans leur forme des *présences*, et des présences si consistantes et si insistantes qu'on peut les considérer et s'en servir comme autant de *figures* ou même de *visages de l'autre*, des figures et visages typiques qui bien sûr se spécifient et se transforment pour chacun selon son histoire propre et en fonction de la position prise à chaque moment de la vie dans le rapport à l'inconscient.

La pensée ainsi contribue à nous donner une certaine prise, qui n'est d'ailleurs jamais que provisoire, sur des *processus de transformation* dont nous nous trouvons et faisons partie prenante, d'autant qu'un autre groupe de concepts, non moins propres à la psychologie analytique jungienne, vient soutenir le bon usage des précédents. La fin des années 1910 et les années 1920 auront également été décisives pour leur formation et leur réélaboration par la suite.

Une interpellation de nuit

À partir de 1916 en effet Jung produit plusieurs textes très différents les uns des autres, mais complémentaires et fondateurs eux aussi de bien des développements ultérieurs de sa psychologie.

Le premier d'entre eux est si singulier que Jung le gardera longtemps par-devers lui, refusant de le diffuser autrement qu'à titre privé dans le cercle de ses proches. Sa forme est si inattendue qu'on serait tenté de la qualifier de poétique. En fait, si poème il y a, il est au second degré, puisqu'il s'agit en l'occurrence d'une sorte de pastiche de la littérature gnostique, ce que Jung souligne expressément en le signant non pas de son nom, mais « Basilide d'Alexandrie » [19].

C'est bien là un jeu, mais très engagé – Jung, on s'en souvient, a récemment appris ou réappris le sérieux du jeu –, qu'on peut lire aujourd'hui comme la première mise en forme (*Gestaltung*) et en œuvre de ses principaux acquis du moment tels qu'il aura à les élaborer et à les articuler sur un mode autrement conceptualisé dans ses autres textes de la même année, dans ceux de la décennie ultérieure, puis en somme jusqu'au terme de sa vie.

L'hérésiarque et pseudo-Basilide, dans ce texte, s'adresse aux morts – « chrétiens » et « inachevés », est-il précisé –, qui l'assaillent et le harcèlent. Il les interpelle donc à son tour, les admoneste et les sermonne vertement, et surtout, peut-on lire, il les enseigne [20]. Pourquoi enseigner ces morts ? La réponse est dans cette précision : ils « revenaient de Jérusalem, où ils n'avaient pas trouvé ce qu'ils cherchaient ». Autant dire que le Temple est détruit. Il faut chercher ailleurs.

L'enseignement qu'il leur prodigue ne les épargne pas. Il les déboute de leur croyance en leur Dieu bon, et à leurs tentatives répétées de se réfugier dans une unité indifférenciée – celle d'un « Plérôme » illusoire – il oppose la réalité contradictoire du diable, comme face à la spiritualité il en appelle à celle de la sexualité, les enjoignant d'accepter l'inéluctable nécessité de la *séparation*, de la *distinction* et de la *différenciation*, dont il leur montre, quoi qu'ils en aient, qu'elles sont le propre de l'homme [21].

Ainsi, après avoir quitté Freud et Vienne, Jung prend-il acte de l'écroulement, autrement radical pour lui, de la cathédrale dont on a vu comment il a marqué le jeune garçon qu'il était, déjà plus que déçu par les enseignements de son père pasteur. Il en prend

acte ici, et prenant la parole et la plume, voici qu'il laisse vivre dans son propos, pour l'instant bien emporté, les accents les plus dénonciateurs et les plus dionysiaques du *Zarathoustra* et du *Gai savoir* de cet autre bâlois que fut Friedrich Nietzsche [22].

De plus, c'est dans ce texte à bien des égards si nietzschéen, mais qui aussi répond à Nietzsche en ouvrant une voie que le philosophe n'a pu emprunter, que naît sous la plume de Jung non seulement le vocabulaire de la différenciation qui servira d'axe au mouvement de toute sa démarche par la suite, mais le terme même d'*individuation* : Jung, pour l'heure en latinisant, parle ici pour la première fois de *principium individuationis*.

Et inscrivant sa pensée à ce propos manifestement dans la foulée des analyses qu'il a développées en 1911-1912 à partir des écrits de la Miss Miller du docteur Flournoy, il le définit tout d'abord comme « le combat contre la dangereuse identité des toutes premières origines », en précisant à l'adresse des « chrétiens inachevés » que maintenant il apostrophe : « Vous voyez pourquoi l'état indifférencié et le fait de ne pas différencier représentent un grand danger pour la créature. » [23].

Ce qui, dans ces pages, le conduit à insister sans merci sur la petitesse et la faiblesse des humains aux prises avec les dieux et les démons auxquels nul n'échappe, et sur la solitude à laquelle il faut bien qu'ils se fassent : « La différenciation, écrit-il, mène à l'être-unique-séparé. » [24]. D'où l'injonction, qui ici pourra paraître paradoxale mais qu'on retrouvera ensuite développée tout au long de son œuvre, à s'inscrire dans une communauté, tout en s'employant à s'en dégager.

D'où enfin l'épilogue à la fois impératif et rêveur qui s'inscrit dans la nuit où baignent ces pages tout au long et dont Jung, à ce moment de sa vie et de son œuvre, a fait lui-même la dure expérience : « Homme ici, Dieu là-bas./Ici faiblesse et néant, là-bas éternelle puissance créatrice./Ici rien qu'obscurité et fraîcheur humide./Là-bas rien que Soleil./Là-dessus les morts se turent et s'élevèrent, comme la fumée au-dessus du feu du berger qui la nuit veillait sur son troupeau. »

Ainsi ce texte se présente-t-il bien comme *une réponse* qu'apporte Jung au déferlement des expériences parfois critiques qu'il a vécues dans les années immédiatement antérieures. Cette réponse témoigne du fait qu'il a trouvé *une position* qui lui permet de faire front aux réalités auxquelles il s'est confronté, et à partir de laquelle il peut s'affirmer, et même enseigner [25].

Et alors que ses expériences se sont traduites dans des représentations surtout spatiales – il y va tout d’abord, pourrait-on dire, des engagements possibles dans les diverses régions de la psyché –, voici donc qu’il prend en compte *le temps*, faisant savoir aux « morts qui revenaient de Jérusalem » ce qu’il en est aujourd’hui, à ce moment de notre histoire collective, du rapport à l’inconscient.

De plus, par la mise en place ici et l’articulation du vocabulaire jungien et sa mise en perspective dans le mouvement de l’individuation, *une méthode* de plus en plus fermement se dessine et peut se mettre à l’épreuve d’une pratique clinique renouvelée, ancrée qu’elle est dans l’évidence acceptée et assumée que les lumières qui ont pu nous éclairer en d’autres temps ne sont plus exactement ce qu’elles étaient, de sorte qu’il faut bien s’essayer, fût-ce en tâtonnant, et de nuit, à quelque autre démarche.

Dynamique et dialectique de la compensation

À cet étrange poème pseudognostique répond la même année 1916 un autre texte fondateur qui discute les conditions de formation des symboles et leur fonction. Par référence expresse aux mathématiques, Jung l’intitule *La Fonction transcendante* [26].

C’est là un texte de méthode où il s’attache à discuter les deux mouvements de *Gestaltung*, de mise en forme, qu’illustrent les *Sept sermons aux morts*, et de *Verstehen*, de compréhension, requis par son besoin de trouver le sens de ce qui lui arrive personnellement et de ce à quoi il a à faire comme clinicien. Lorsqu’il y va du rapport à l’inconscient, le premier, montre-t-il, se caricature volontiers dans l’esthétisation, et le second dans l’intellectualisation.

Le vocabulaire de ce texte est proche de celui des *Sept sermons*, mais repris sur un autre ton, et articulé en une théorie tout entière articulée autour de sa problématique de la compensation et de la mise en œuvre du symbole.

À propos du conscient, on retrouve ici le terme de *Bestimmtheit* (détermination), qui dans les *Sept sermons* caractérise l’homme face aux morts et à Dieu, et celui de *Gerichtetheit* (caractère de ce qui est orienté), l’un et l’autre pouvant bien sûr se conjuguer pour donner lieu à l’unilatéralité qui reviendra comme un leitmotiv dans les écrits de Jung lorsqu’il y va de la mise en cause du *moi*.

À propos de l'inconscient, si le texte recourt aux termes classiquement freudiens de *Verdrängung* (refoulement) et de *Unterdrückung* (répression), il se sert surtout de ceux de *Hemmung* (inhibition), qu'il souligne, ou de *Aussperrung* (clôture et expulsion), de *Abtrennung* (séparation de), d'*Eliminierung* (élimination), et de *Stillgebung* (réduction au silence).

Enfin, à propos de l'ouverture et à la mise en œuvre des rapports entre conscient et inconscient qui constituent l'essentiel du propos de Jung dans ce texte, les termes les plus récurrents sont ceux de *Gegenwirkung* et de *Mitwirkung* (contre-effet et effet de collaboration), qui se présentent ici comme une première expression théorisée de la problématique jungienne de la compensation.

Quant à la *compensation* dont parle Jung, elle n'a pas le caractère de réparation ou de remplissement substitutif d'un manque, comme c'est le cas en français, ou comme on pourrait l'entendre dans la perspective freudienne de la réalisation du désir (*Wunscherfüllung*). Le terme lui-même, dans l'allemand dont il se sert, implique un *rapport de force*. Il relève en cela du vocabulaire jungien de la confrontation (*Ausseinandersetzung*), et désigne ce qui peut se produire dans les tensions d'un fonctionnement, comme il pourrait dire par exemple les mécanismes mis en œuvre dans l'activation et la régulation d'une horloge [27].

En fait, dans le champ des rapports entre conscient et inconscient, l'enjeu de ce mouvement contradictoire sur lui-même, alterné, et le cas échéant conjoint, est constitué par la survenue peut-être attendue, mais imprévisible d'un *troisième terme* qui intervient dans les données du conflit et ainsi les réorganise en donnant lieu à une autre dynamique.

Parlant dans les « Pensées tardives » de son autobiographie, du travail analytique de l'*ombre* qui la rend consciente, Jung écrit que ce travail « crée une faille et une tension entre les contraires qui, à leur tour, cherchent à s'équilibrer en une unité. Ce sont des symboles qui opéreront la liaison. La confrontation entre les contraires touche à la limite du supportable lorsqu'on prend cette confrontation au sérieux ou lorsqu'on est pris au sérieux par les contraires eux-mêmes. Le *tertium non datur* – il n'est pas donné de troisième terme – de la logique se confirme : on est incapable d'entrevoir une troisième solution. Cependant, ajoute-t-il, quand tout se passe bien, cette troisième solution se présente spontanément, de par la nature même. Elle est alors – et alors

seulement – convaincante. Elle est ressentie comme ce qu'on appelle la "grâce". La solution naissant de la confrontation et de la lutte des contraires est le plus souvent constituée par un mélange inextricable de données conscientes et inconscientes, et c'est pourquoi on peut la dire un "symbole" (une pièce de monnaie coupée en deux dont les moitiés s'encastrent exactement) » [28].

Ainsi la pratique de la compensation qu'instruit Jung s'inscrit-elle dans une dynamique du conflit et, plus radicalement encore, de la *contradiction* dont le *symbole*, à la condition qu'on le reçoive dans toutes les dimensions de sa présence, peut s'avérer l'effet et le fruit dialectique.

Structure et processus

C'est ainsi qu'en 1921, et en s'appuyant sur un essai datant lui-même déjà de 1916 sur la structure de l'inconscient, il publie un ouvrage presque aussi impressionnant que les *Métamorphoses et symboles de la libido* et qu'il intitule *Types psychologiques* [29].

Ce livre part d'une question qui sera d'ailleurs constamment la sienne : comment comprendre que des approches relevant de problématiques psychologiques diverses puissent, chacune à sa manière, tenter légitimement de rendre compte d'un même phénomène. Ce sont ici les différences entre les démarches de Freud, d'Adler et la sienne propre qui sont au premier titre en question.

À ce défi, il répond en engageant une vaste enquête qui le conduit à analyser les *deux attitudes opposées*, extravertie et introvertie, qu'on peut voir mises en jeu dans les débats opposant Tertullien et Origène, Augustin et Pélage, ou encore les partisans et les adversaires du dogme de la transsubstantiation, telles aussi qu'on les retrouve dans les polémiques entre les « réalistes » et les « nominalistes » au Moyen Âge, dans les dissensions entre Luther et Zwingli, et jusque dans les théories esthétiques divergentes d'un Schiller et d'un Nietzsche.

Pour mieux décrire et comprendre l'*orientation du conscient* de chacun et par là ses capacités les plus différenciées en même temps qu'à l'inverse ses zones d'indifférenciation, il analyse le rôle et les caractères des *quatre fonctions* qui s'opposent deux à deux : la pensée (*Verstand*) et le sentiment (*Gefühl*) d'une part, l'intuition (*Intuition*) et la sensation (*Empfindung*) d'autre part.

L'erreur serait de s'attendre à trouver là une caractérologie [30], laquelle fixerait tout un chacun dans un type d'attitude dont témoignerait son comportement et dans l'exercice d'une fonction qu'il mobiliserait pour l'appréhension de tout ce qui lui arrive, de l'intérieur de lui-même ou de l'extérieur. L'enquête conduite par Jung, toujours centrée sur les abords parfois incompatibles d'une même question en débat, et l'usage qu'il en fait pour sa propre gouverne ou pour la bonne conduite de ses interventions et de ses orientations dans le cadre du travail clinique vont dans un tout autre sens.

En fait, tout au contraire de chercher à épingler sûrement le manifeste, c'est *le latent* et *le potentiel* ou *l'emprise subreptice de l'inconscient le plus indifférencié* qui sollicitent son attention de clinicien aux prises avec les effets souvent marginaux ou de traverse propres à l'inconscient. Et ceci – comme dans le cas des autres aspects de sa problématique qui obéissent, on l'a vu, à une dynamique et une dialectique de la compensation – pour repérer les lignes de tensions ou les occasions de conflit, et pour solliciter l'activation et la différenciation de l'attitude et des fonctions qui s'avèrent *inférieures*, c'est-à-dire, pratiquement, soit laissées en lisières ou en jachère, soit au contraire brusquement, voire irrémédiablement, envahissantes.

De là, Jung mettra l'accent sur les renversements d'attitudes et de fonctions qu'on peut observer tant à l'échelle individuelle, notamment aux divers temps critiques d'une vie, qu'à celle de l'histoire d'une société ou d'une culture.

La clinique jungienne, telle qu'elle est soutenue par une telle psychologie analytique, se montre ainsi doublement structurale : par son attention aux réalités archétypiques que d'ordinaire nous ne reconnaissons pas comme telles, et par cette dynamique, parfois renversante ou révolutionnaire, interne à l'équilibre acquis et aux déséquilibres des attitudes et fonctions. Et ce structuralisme de clinicien a pour caractéristique peu banale d'être une *interrogation et une pratique de l'histoire*, puisqu'il n'a d'autre fin que de servir la réalisation de *processus en devenir*.

La tension entre cette intelligence structurale et l'accompagnement des processus en devenir donnera lieu dans la dernière étape de l'œuvre de Jung, après 1944-1945 et *via* ses travaux sur l'alchimie, à son interprétation de l'histoire de notre culture. Ce sera là encore la dynamique de la compensation qui fera l'articulation entre structure et processus.

Notes

[1] On aura reconnu ici la fidélité de la psychologie analytique aux attendus et aux partis épistémologiques qui furent ceux de Jung dès avant qu'il ne devînt analyste. Cf. les chap. I et II ci-dessus. De là on pourrait souhaiter que l'inscription d'un analyste dans telle ou telle tradition du mouvement psychanalytique ne soit pas seulement l'effet des conditions, toujours très circonstanciées, dans lesquelles il a été formé, mais plus radicalement corresponde à son appartenance à telle ou telle famille ou lignée dans laquelle il retrouve ses dispositions propres.

[2] SRP, p. 209. On voit par là que la problématique de l'ombre est à bien distinguer de celle du *double*. Cf. Ch. Gaillard, « L'étrange histoire d'un petit pétersbourgeois : une lecture du Double de Dostoïevski », *Cahiers de psychologie jungienne*, 26, 1980.

[3] Siegfried est aussi le nom que voulait donner Sabina Spielrein à l'enfant idéal que pendant un temps elle a pu rêver avoir de Jung : c'est dire – mais Jung n'en fait pas mention dans son autobiographie – que par là le héros en question est bien proche de sa propre vie à l'époque. Ce rêve, qui date du 13 décembre 1913, est très proche aussi du déclenchement de la première guerre mondiale. Quand on sait quel rôle ledit Siegfried joue et jouera encore dans la mythologie et l'idéologie germaniques, on peut se demander quel a été effectivement le rôle de ce sacrifice dans ses prises de position ultérieures face aux promesses ambiguës et à l'emprise collective de cette figure héroïque.

[4] Dans *Conscience, Inconscient et Individuation*, (1939), en français dans *La guérison psychologique*, Genève, Georg, 1970, p. 271.

[5] SRP, p. 217. sq.

[6] SRP, p. 211. sq.

[7] *Die Wirklichkeit der Seele*, tel est le titre, on l'a déjà signalé, d'un livre publié par Jung, dans les années 1930.

[8] Cf. ci-dessus, chap. I, aux sous-titres « Les désarrois d'un élève insolite » et « La nécessité de penser ».

[9] SRP, p. 27.

[10] Après sa première approche de cette question dans les *Métamorphoses*, de 1911-1912, Jung s'attachera à étudier et à présenter ces diverses déclinaisons en 1928 dans la deuxième partie de sa *Dialectique du moi et de l'inconscient*. Il précisera les rapports de l'archétype de l'*anima* et de celui de la mère dans les livres II et III des *Racines de la conscience* de 1938, puis il explorera l'intrication des

problématiques de l'*anima* avec celle de l'inceste dans les conditions de travail analytique en écrivant sa *Psychologie du transfert* en 1946, et enfin plus généralement dans le chapitre VI de *Mysterium Conjunctionis*, en 1955-1956. Pour une description plus proche de ses représentations telles qu'elles se distribuent dans l'histoire de notre culture, cf. M. L. von Franz, « Le processus d'individuation », in *L'homme et ses symboles*, Paris, Laffont, 1964.

[11] Cf. *Dialectique du moi et l'inconscient*, (1928), Paris, Gallimard, 1964, p. 298, et *Mysterium Conjunctionis*, (1955-1956), Paris, Albin Michel, 1982, t. II, § 370, p. 297, et § 433, p. 351.

[12] Cf. le chap. II ci-dessus, au sous-titre « Associations et complexes. De la *persona* à l'*expérience du soi* ».

[13] *Types psychologiques*, (1921), Genève, Georg, 1950, p. 456-457.

[14] Dans les *Racines de la conscience*, (premier état en 1941), Paris, Buchet/Chastel, 1971, p. 280 et 281.

[15] C'est sans doute le *Narcisse* du Caravage qui en peinture le montre pour la première fois et de la façon la plus flagrante. Cf. Ch. Gaillard, « Ovid's Narcissus and Caravaggio's Narcissus », in *The Archetype of Shadow in a Split World*, Einsiedeln, Daimon, 1987, et à propos de l'engagement, qui nous est contemporain, de l'*action painting* dans ce même mouvement de décentrement, Pollock, *Narcisse*, *Cahiers de psychologie de l'art et de la culture*, 10, 1984.

[16] Cf. dans *Mysterium Conjunctionis*, (1955-1956), Paris, Albin Michel, 1982, t. II, les chap. 8 et 9 de la sixième partie

[17] Cf. *Das Geheimnis der goldenen Blüte. Europäischer Kommentar*, en français sous le titre *Commentaire sur le mystère de la fleur d'or*, Paris, Albin Michel, 1979, et L. Aurigemma, *Perspectives jungiennes*, Paris, Albin Michel, 1992.

[18] Cf. *Naturerklärung und Psyche*, (1952, en collaboration avec Wolfgang Pauli), en français sous le titre « La synchronicité, principe de relations acausales », in *Synchronicité et Paracelsica*, Paris, Albin Michel, 1988, et sous la direction de M. Cazenave, *Le psychanalyste, le Physicien et le Réel*, Paris, Poiesis, 1988, ainsi que la *Correspondance de Jung*, avec Pauli, Paris, Albin Michel, 2000.

[19] Qui a vécu dans cette ville au ii^e siècle de notre ère, et qu'on ne connaît guère que par les argumentations développées à son encontre par les hérésiologues.

[20] « *So lehrte ich sie.* » Ce texte est écrit à la première personne. Il a été publié pour la première fois sous le titre original *Septem sermones ad mortuos*, en 1961, l'année de la mort de Jung, dans l'édition de son autobiographie par Jaffé Aniéla. On le trouve en français dans *La Vie symbolique*, Paris, Albin Michel, 1989, ainsi que dans la récente publication du *Livre rouge*

[21] Le texte recourt aux termes de *Unterschiedenheit*, *Unterscheidung*

et de *Verschiedung*, qui reviennent 38 fois dans les quelques pages du premier « sermon », et qui sont relayés en fin de texte par celui de *Verschiedenheit*, qui s'oppose alors à *Gleichheit* (l'égalité). Cf. Ch. Gaillard, « Jung et la mystique », *Nouvelle revue de psychanalyse*, XXII, automne 1980.

[22] Cf. ci-dessus chap. I aux sous-titres « La nécessité de penser » et « Interprétation et théorie analytique ». Remarquons aussi que ces exils de Jérusalem et de Vienne trouveront un écho dans un autre exil, celui de l'Irlande catholique que vivra Joyce dans son œuvre à laquelle Jung consacrera dans les années 1930 un autre de ses textes les plus vifs.

[23] Sermo I, in *La vie symbolique*, *op. cit.*, p. 27.

[24] « *Die Unterchiedenheit führt zum einzelsein.* », En français, *op. cit.*, p. 36. Avec ce terme de *einzelsein* si difficile à traduire mais immédiatement compréhensible en allemand, l'*Hilflosigkeit* dont parle Freud à propos du petit d'homme s'inscrit ici dans une pratique adulte, consciente et nécessaire, mais toujours incertaine, de la confrontation avec l'inconscient

[25] C'est en 1916 qu'est créé le Club psychologique de Zurich dont il fera le banc d'essai pour l'exposé de ses recherches en cours et où seront régulièrement invités de nombreux conférenciers, notamment orientalistes et spécialistes de l'histoire des religions. Cf. B. Hannah, *Jung*, Paris, Dervy, 1989, p. 156, *sq.*, 236, 240 *sq.*, 277, 286, 350, et S. Shamdasani, *Cult Fictions. C. G. Jung and the Founding of Analytical Psychology*, London/ New York, Routledge, 1998, et *The Making of Modern Psychology. The Dream of a Science*, Cambridge, Cambridge University press, 2003.

[26] « Sous le terme de “fonction transcendante” il n'y a rien de mystérieux, de suprasensoriel ou de métaphysique à entendre, écrit Jung en introduction à ce texte, mais une fonction psychologique pouvant à sa façon être comparée à une fonction mathématique de même nom et qui est une fonction des nombres imaginaires et réels. » En français dans *L'âme et le soi*, Paris, Albin Michel, 1990, p. 151.

[27] Cf. E. G. Humbert, *Jung*, Paris, Hachette, 2004. au chap. III de la première partie

[28] *SRP*, p. 380-381.

[29] *Die Struktur des Unbewussten*, (1916), en français dans les *Archives de psychologie*, t. XVI, 1916, et de là *Types psychologiques*, (1921), Genève, Georg, 1958, déjà cité pour son glossaire du vocabulaire jungien à cette date

[30] Même un aussi bon auteur et clinicien que Ch. Baudouin, *L'œuvre de Jung*, Paris, Payot, 1963. (chap. 5 et appendice A) a pu s'y tromper, malgré l'avertissement explicite de Jung à l'encontre d'un tel mésusage de cet aspect de sa psychologie analytique

Chapitre VI

Ouvertures et centration

Dialectique du moi et de l'inconscient donne un tour bien constitué à la psychologie analytique élaborée par Jung à partir du milieu des années 1910. Ce livre peut servir de bonne introduction à sa pensée et à sa démarche clinique.

Lorsque la même année 1928, qui marque le passage entre l'écriture et la peinture si singulières de son *Livre rouge* et les développements de son œuvre ultérieure, il reçoit du sinologue allemand Richard Wilhelm le manuscrit du traité taoïste maintenant bien connu sous le titre *Le Secret de la Fleur d'or*, la lecture qu'il en fait lui vaut un brusque élargissement de sa réflexion sur les rapports entre le *moi* et le *soi* : ainsi donc, se dit-il, ma propre expérience, apparemment si privée et intime, d'un centre, certes d'abord virtuel, ou plutôt potentiel, mais bien susceptible de soutenir et d'organiser le sens et l'orientation d'une vie jusque dans les tâtonnements, les aléas, les incidents, voire les chaos divers de son avancée, ne m'est pas propre. D'autres l'ont vécue et reconnue, ils s'y sont ajustés, et ils en parlent, cherchant même à en tirer quelque leçon qui permette de mieux l'assurer et de la faire partager.

Toutefois, il lui apparaît bientôt que la tradition dont relève cet ouvrage et le contexte dans lequel il s'inscrit ne sont pas décidément les nôtres. De sorte que si le « commentaire européen » qu'il en fait à la demande de Wilhelm s'appuie constamment sur des rapprochements qu'il discute entre la conceptualisation et la pratique taoïstes et les siennes propres, et s'il illustre aussi ces rapprochements en mettant en regard les expressions graphiques de certains de ses propres rêves ou de ceux de ses patients et l'iconographie de ce traité [1], il s'attache constamment aussi à bien marquer les distances qui permettent le dialogue.

Cette ouverture ainsi instruite sur les traditions orientales et le dialogue que de là Jung développe participent d'ailleurs d'un mouvement de rencontres et de découvertes dans lesquelles il s'engage de 1920 à 1926, puis à nouveau à la fin des années 1930, avec d'autant plus d'allant qu'elles l'amènent à la fois à sortir de l'isolement

qui pendant longtemps avait été le sien, à affermir sa position et ses acquis, et à les reconsidérer d'un point de vue plus extérieur.

Regarder notre monde d'ailleurs et chercher « un mythe » pour aujourd'hui

En 1918, à l'issue de la première guerre mondiale qui coïncide donc avec la longue crise d'introversion régressive et créatrice vécue par Jung à Küsnacht, les frontières de la Suisse s'ouvrent, un grand nombre de patients étrangers, notamment anglo-saxons, affluent chez lui, et lui-même enseignera bientôt en anglais à Zurich, répondant, dès 1920, aux invitations qui lui sont adressées en se rendant en Angleterre puis aux États-Unis pour y tenir des séminaires qui se répéteront par la suite.

On le décrit alors comme un homme décidé, actif, très sportif – il pratique assidûment le bateau à voile sur le lac de Zurich et le camping, seul, avec des amis, ou avec ses enfants et leurs propres amis –, comme en témoignent aussi ses photos de famille [2].

En 1920, puis en 1925-1926, il entreprend plusieurs voyages ou expéditions, parfois assez dures et aventureuses, le premier en Afrique du Nord, le deuxième chez les indiens Pueblos du Nouveau-Mexique, le troisième en Afrique tropicale, qui durera plusieurs mois et le conduira de Mombasa au Caire avec un long séjour et une profonde immersion dans la vie locale au mont Elgon.

Qu'est-ce donc qui pousse Jung à quitter ainsi son pays et l'Europe, et à se plonger dans des univers matériels et culturels aussi différents du sien ? C'est tout d'abord le besoin de regarder, d'évaluer et de juger « l'homme blanc », ses acquis et ses réalisations, à partir de modes de vie, de façons de se tenir, de sentir et de réagir manifestement autres [3].

En s'avancant dans le Sud tunisien, de Sousse à Sfax, puis de Tozeur à Nefta, à l'occasion de scènes de la vie quotidienne ou des fêtes auxquelles il assiste, il découvre des rapports des hommes entre eux et avec les femmes, des rapports au corps, à la sexualité, aux affects qui l'impressionnent d'autant plus qu'à l'évidence ils tranchent avec nos propres vécus et engagements. L'impression est si forte qu'elle pourrait le subjuguier, comme on voit, dit-il, tant d'Européens se perdre dans leur fascination pour les réalités africaines.

Mais voici que dans un de ses rêves auquel, dans son autobiographie, il fait presque autant de place qu'au récit coloré et animé de son premier voyage en Afrique du Nord, réapparaît un jeune homme au teint sombre, arabe en l'occurrence et d'allure princière, étrangement proche au demeurant de celui avec lequel presque dix ans plus tôt, dans un autre rêve, il avait tué Siegfried [4]. Ce jeune homme l'attaque, tente de le jeter à terre, puis de le noyer.

La lutte est dure et longuement incertaine, comme a pu l'être aussi celle de Jacob avec l'ange, précise Jung, qui dans ce rêve refuse obstinément de se soumettre. Au contraire, il le combat sans merci, pour finalement lui enfoncer lui-même la tête sous l'eau. Et ce rêve se termine par une autre scène encore, elle-même inscrite, comme la précédente, au cœur d'une architecture si parfaitement équilibrée qu'on pourrait y voir la réalisation idéalisée d'un mandala.

« Le jeune Arabe se trouvait avec moi au milieu de la citadelle, écrit Jung, dans une grande pièce octogonale, voûtée. La pièce était toute blanche, très simple, impressionnante. Le long des parois de marbre clair, des sofas ; devant moi, sur le sol, gisait un livre ouvert avec des lettres noires, très belles, tracées sur du parchemin blanc comme du lait. Ce n'était pas de l'écriture arabe : elle ressemblait plutôt à l'écriture ouïgoure du Turkestan oriental, je la connaissais d'après des fragments manichéens de Turfan. Je n'en connaissais pas le contenu, mais pourtant j'avais le sentiment que c'était *mon livre*, que je l'avais écrit. Le jeune prince, avec qui je venais de lutter, était assis à ma droite sur le sol. Je lui expliquai qu'il devait, maintenant que je l'avais vaincu, lire le livre. Mais il regimbait. Je mis mon bras autour de ses épaules et l'obligeai, en somme, avec une paternelle bonté et avec patience, à lire le livre. Je savais qu'il était indispensable que cela fût, et il finit par céder. » [5].

En 1916, il s'agissait, on s'en souvient, d'un adolescent inconnu à la peau sombre, et plutôt sauvage, et il s'était *laissé entraîner par lui*, sans d'ailleurs vraiment assumer son geste, à sacrifier le héros solaire qui l'avait tant mobilisé dans ses travaux antérieurs. Ici, alors même que le jeune homme se présente sous des traits et dans des lieux autrement idéalisés et qu'il pourrait donc bien être tenté soit de se laisser séduire, soit de se laisser vaincre, au contraire il se *mesure à lui*, il *l'affronte*, et enfin *s'impose à lui* jusqu'à le contraindre, avec sollicitude, mais fermement, à lire ce livre qui se trouve entre eux deux.

De sorte que s'appuyant sur ses propres acquis, sur la *différenciation* à laquelle il a travaillé avec ses moyens propres, c'est-à-dire avec son

expérience et ses études d'analyste et de psychologue – ce livre a beau venir de loin, des réflexions du manichéisme le plus ancien, c'est lui-même qui l'aurait écrit –, il en vient maintenant à *reprendre la main* et à *répondre* ainsi au risque de fascination, et de contamination régressive, que son ouverture à la vie inconsciente lui fait encourir et que ce premier voyage en Afrique a si concrètement et sensoriellement ranimé et ravivé en lui.

En fait, si ce voyage et les suivants ont pour premier effet de lui permettre un *recul critique* sur les unilatéralités de nos modes de vie facilement oublieux des réalités de la *sensation* et du *sentiment*, ils sont surtout pour lui l'occasion de donner corps à l'*intuition directrice* de son œuvre qui déjà en 1916 s'était esquissée dans ses *Sept sermons aux morts*, et qui se développera enfin en 1951, mais alors de façon encore autrement *pensée*, dans sa *Réponse à Job*.

De cette intuition il dira l'enjeu dans son autobiographie lorsqu'il écrira à propos de ce rêve de 1920 : « À vrai dire, l'ange devrait avoir demeure en moi. Pourtant, il ne connaît que la vérité "angélique" et ignore tout de l'homme. C'est pourquoi il apparaît tout d'abord comme mon ennemi ; mais je m'affirme en face de lui. Dans la seconde partie du rêve, je suis le maître de la citadelle ; il est assis à mes pieds et il faut qu'il apprenne à connaître mes pensées et en même temps, l'homme. » [6].

À l'époque de ces voyages, cette intuition directrice se cherche encore, et Jung tente tout d'abord de se l'exprimer sous la forme d'un « mythe » qui serait le sien propre, et qui dirait le sens de sa vie et de son œuvre [7].

Lors de son voyage de 1925 au Nouveau-Mexique, il est en effet particulièrement impressionné par la conscience, en l'occurrence religieuse, qu'ont les indiens Pueblos non seulement de participer, mais aussi de contribuer au bon ordre et au cours du monde qui sans eux se retrouverait bientôt plongé dans la nuit [8].

Et son expédition de 1925-1926 en Afrique noire lui est l'occasion de retrouver, plus fortement encore, cette tension entre la participation à un monde originel qui est toujours le nôtre, mais avec lequel nous avons d'ordinaire perdu contact et le besoin d'une lumière qui aussi nous en délivre. « Mes compagnons de voyage et moi-même, écrira-t-il, nous eûmes la chance de voir le monde primitif africain – dans sa fabuleuse beauté et dans sa souffrance tout aussi profonde – avant que sa fin n'arrive. Notre vie au camp fut pour moi une des époques les plus belles de ma

vie. » Et encore : « Mes forces psychiques libérées plongeaient à nouveau, avec félicité, dans l'immensité du monde originel. » Mais il n'en conclut pas moins ainsi : « En ce temps-là, je compris que depuis les tout premiers commencements une nostalgie de lumière et un désir inépuisable de sortir des ténèbres originelles habitent l'âme. » Et il précise : « La nostalgie de la lumière est la nostalgie de la conscience. » [9].

L'expérience de l'espace, on le voit, en appelle ainsi à celle du temps, laquelle conduit dès lors à la conscience de l'histoire. De là naît la première expression – pour l'instant donc mythique – de l'intuition qui orientera ses recherches ultérieures, notamment après ses travaux sur les enjeux des étranges entreprises matérielles et réflexives conduites, dans notre tradition occidentale, par les alchimistes.

Ce mythe, on pourrait le résumer ainsi : l'homme est indispensable à la création, qu'il accomplit en lui conférant le sens et la conscience sans lesquels elle se déroulerait, se reproduirait et se transformerait sans fin ni but reconnaissables.

Reste à voir si c'est bien à un mythe qu'il nous faut recourir pour exprimer au mieux, aujourd'hui, l'enseignement de Jung, ou s'il importe de le prendre en considération pour sa fonction heuristique à ce moment de son œuvre, qui se relancera et se renouvellera avec de tout autres moyens encore à partir de là. Le débat reste ouvert à ce propos dans les milieux jungiens. Certains, à la suite notamment de Marie-Louise von Franz, d'Aniela Jaffé et de Barbara Hannah, défendent et développent la première position. D'autres, dont on aura compris que nous sommes, tiennent au contraire qu'une lecture à la fois historienne et épistémologique de son œuvre conduit à tirer les leçons de ses avancées ultérieures, et à dégager sa pensée comme sa pratique clinique des moules nécessaires à leurs élaborations successives.

Face à l'Allemagne nazie. Action, analyse, faux pas et vrais débats

Au demeurant l'événement majeur de la fin des années 1920, puis des années 1930, c'est évidemment la montée et l'institution du nazisme dans l'Allemagne voisine, puis son déferlement sur l'Europe.

Rappelons que dès avril 1933 l'« alignement » nazi (*Gleichschaltung*)

[10] s'applique à toutes les organisations professionnelles allemandes, y compris, bien sûr, aux thérapeutes et analystes. Or, aussitôt après l'« alignement » obligé de l'*Allgemeine Ärztliche Gesellschaft für Psychotherapie* (AÄGP, Société médicale générale de psychothérapie) et la démission de son président d'alors, des médecins psychothérapeutes allemands prient instamment Jung, qui était membre de cette Société depuis 1928 et son second président depuis 1930, d'en assurer, en tant que suisse, la présidence et d'assumer aussi à ce titre la direction éditoriale de sa revue, le *Zentralblatt für Psychotherapie und ihre Grenzgebiete*.

Ce qu'il fait, non sans dire publiquement et longuement [11] le conflit moral qui est alors le sien, partagé qu'il se trouve entre, d'une part, ses positions et convictions personnelles et, d'autre part, la nécessité de répondre à la détresse de ses confrères allemands et son souci de sauver ce qui peut l'être encore de la réflexion et de la recherche en psychothérapie. Et non sans prendre aussitôt une série de mesures institutionnelles précises : transfert du siège de cette Société à Zurich, c'est-à-dire en dehors du territoire allemand soumis au pouvoir nazi, internationalisation effective de son organisation par la constitution de groupes nationaux indépendants, interdiction statutaire qu'aucun groupe national – et c'est évidemment le groupe allemand qui est ici visé – puisse en prendre le contrôle, et surtout possibilité pour tout psychothérapeute d'adhérer directement à la nouvelle Société internationale, et donc par là de contourner les « paragraphes aryens » imposés au groupe allemand « aligné ».

L'ensemble de ces mesures est appliqué dès le premier Congrès de la nouvelle Société internationale organisé par ses soins, à Bad Nauheim, en 1934, ce qui ne fait pas taire les critiques qui s'élèvent à l'encontre de son action [12].

Cette action institutionnelle au demeurant s'inscrit dans le cadre de sa problématique, constamment réaffirmée, des rapports entre individu et collectivité. Dans la foulée de son essai de 1916 intitulé *Adaptation, individuation et collectivité* [13], il multiplie en effet les mises en garde contre les effets des mouvements de foule lorsque la position et la responsabilité propres à l'individu s'avèrent des acquis par trop fragiles.

Ainsi pouvait-il écrire dès 1918 : « Plus l'autorité absolue de la conception chrétienne du monde se perd, et plus on entendra la "bête blonde" (*die "blonde Bestie"*) se tourner et se retourner dans sa prison souterraine et nous menacer d'une effraction aux suites cataclysmiques. » [14]. Dans le même sens et devant le *Kulturbund*

de Vienne, en 1932, il précise : « À tout instant, quelques millions d'hommes peuvent être pris d'une folie qui nous précipitera à nouveau dans une guerre mondiale ou dans une révolution dévastatrice. Au lieu d'être exposé à des bêtes sauvages, à des eaux débordantes, à des montagnes qui s'écroulent, l'homme d'aujourd'hui est menacé par les puissances élémentaires de la psyché. » [15].

Et en 1933, notamment dans des conférences prononcées en pleine Allemagne, à Cologne et à Essen, il en appelle encore plus expressément, allant jusqu'à déclarer la même année lors d'une interview à Radio-Berlin, dans son insistance sur la responsabilité éthique propre à chacun lorsque l'inconscient vient à envahir la scène : « Le mouvement politique et social n'a rien à gagner de ces hordes de partisans hypnotisés. » [17].

Enfin et surtout, en 1936, il publie dans la *Neue Schweizer Rundschau* un essai intitulé *Wotan* qu'il consacre explicitement aux emportements du mouvement national-socialiste en Allemagne et qui traduit le regard aussi précis que visionnaire qu'il porte sur les événements du moment, montrant au déferlement de quelles forces barbares venues du fond de l'histoire germanique on assiste à l'époque. Cet essai à l'écriture très dramatisée qui procède, comme son titre d'emblée l'annonce, à l'analyse très précise et documentée de l'une des figures les plus archaïques, les plus violentes et les plus obsédantes de la mythologie germanique pour mieux faire voir la réalité de l'Allemagne d'alors, Jung le conclut par un *cri d'alarme* qui se veut à la mesure de la *fascination* et de la *dépersonnalisation* provoquées par une telle mobilisation collective [18].

Le lecteur de cet essai ne manque pas d'être impressionné par la force d'une telle *interprétation archétypologique* qui, sous sa plume, en arrive à rendre à la fois intelligible et sensible le sens d'événements si complexes, et surtout si débordants, qu'ils semblent bien défier toute prise qu'on voudrait s'assurer sur leur ressort comme sur leur cours. Jung laisse ici se développer son aptitude à dramatiser la pensée, à penser par images et par scènes interprétatives, de sorte que son attention et la nôtre peuvent se porter sur la mise en jeu, dans l'histoire d'un peuple, de forces et de formes de vie qui ressurgissent apparemment du fond des temps sur un mode d'autant plus archaïque qu'on avait cru pouvoir les tenir pour définitivement dépassées.

Au demeurant dans quelle mesure une telle analyse, aussi ancrée qu'elle soit, comme on l'a vu, dans la problématique jungienne des rapports entre l'individu et les mouvements collectifs qui

l'investissent, peut-elle vraiment aider à se libérer d'une emprise de ce type ou à y faire face ? C'est là une question qui aujourd'hui même reste d'actualité.

D'autre part, comment comprendre les propos critiques qu'il s'est permis de tenir à quelques occasions, dans le contexte de cette époque, sur les médiocrités et les inadéquations de nos démocraties ? [19] Et comment comprendre aussi le crédit qu'il a cru pouvoir accorder pendant un temps au curieux projet de développer une « psychologie des peuples » qui rendrait compte des différences entre Allemands, Chinois, Juifs ou Indiens par exemple ? [20] Jung, bien sûr, insiste sur le fait que de distinguer ainsi les uns des autres n'implique aucune espèce de jugement de valeur et que chacun d'entre nous pourrait y trouver un moyen de mieux prendre conscience du système de représentations et du mode de comportement qui sont d'ordinaire les siens sans qu'il y prenne garde.

Reste que par ces faux pas manifestement *il sort du cadre* contrôlé de sa compétence et il en vient alors à commettre, à propos des Juifs, des phrases dans lesquelles il salue certes leur très ancienne culture, mais en déniaient qu'ils aient jamais produit une civilisation qui leur soit propre : ce sont là bien évidemment des *fautes*, dès lors que le pouvoir nazi pouvait s'en servir à sa manière pour faire valoir sa politique criminelle à leur encontre. Voilà qui a pu et pourra inciter au réquisitoire ou à l'« analyse sauvage », si on a quelque goût pour ce genre d'exercice [21].

Mais ces faits ne révèlent-ils pas, plus radicalement, dans son rapport au monde environnant et dans la conduite même de sa démarche une caractéristique chez lui longtemps chronique qu'on pourra mieux cerner en parlant du *regard presbyte* qui à cette époque plus qu'à toute autre de sa vie aurait été le sien ? [22].

La presbytie est cette caractéristique du regard qui permet de voir loin, parfois très loin. C'est donc une aptitude ou une compétence. Mais non sans revers : on peut avoir du coup quelque mal à voir au plus près, là où on met les pieds.

Or, c'est bien un regard de ce type que Jung porte alors sur l'histoire du moment, et de là sur celle de notre culture, un regard *qui se fait même visionnaire* lorsqu'il en vient à dire les tenants et les aboutissants plus ou moins proches ou parfois encore lointains des événements en cours, et surtout lorsqu'il montre et dénonce les conséquences en effet bientôt apocalyptiques de l'emprise du très archaïque Wotan sur les foules du national-socialisme en marche.

Et au cours de ces mêmes années 1930, c'est bien cette même intelligence étrangement visionnaire qu'il mobilise d'une écriture qui se libère de ses empâtements des précédentes décennies pour instruire les débats très passionnés qui sont les siens avec les aspects les plus novateurs de notre modernité, avec ce que deviennent les femmes, le mariage ou les arts, notamment avec l'œuvre de Joyce ou celle de Picasso [23].

Toutefois, c'est dans un autre champ qu'il trouve à mieux ajuster sa problématique et à mieux la contrôler avec l'expérience et les moyens qui lui sont propres. Jung, en effet, consacre une bonne part de ses travaux de ces années conjointement à une analyse critique du *Zarathoustra* de Nietzsche, qui fait l'objet de son séminaire à Zurich de 1934 à 1939, et à celle de la pertinence ou non, pour nous aujourd'hui, des croyances et des engagements religieux. Cette question sera au cœur de ses interventions successives aux conférences interdisciplinaires d'*Eranos* à Ascona à partir de 1933 et de ses cours à l'université de Yale en 1934, dans le cadre des *Terry Lectures* [24].

« Je ne m'adresse pas du tout aux bienheureux possesseurs de la foi, déclare-t-il à Yale, mais à tous ces nombreux chercheurs pour lesquels la lumière est éteinte, le mystère englouti et Dieu mort. Pour la plupart, il n'y a pas de retour, et qui saurait d'ailleurs dire que le chemin du retour en arrière est le meilleur ? Pour la compréhension des choses religieuses, il n'existe guère aujourd'hui que la voie d'accès psychologique ; c'est pour cela que je m'efforce de refondre les formes de pensée que l'histoire a figées, et d'en faire couler la substance dans les vases conceptuels de l'expérience immédiate. » [25].

Jung en fait s'avance de ce pas jusqu'au cœur des religions. C'est-à-dire qu'il fait porter sa réflexion et son analyse jusqu'au plus vif de l'expérience religieuse elle-même – qu'il aborde et comprend quant à lui, souligne-t-il, dans le sens du latin classique *religere* ou *relegere*, qui signifie porter une attention dévouée, ouverte et interrogative à l'événement et à l'expérience, et non pas dans celui du latin patristique *religare*, qui signifie relier [26].

Et il le fait non pas seulement en élaguant, comme peut le faire la démarche freudienne, les encombrements névrotiques de chacun en la matière, mais en portant le débat – qui pour lui-même est capital – sur le passage apparemment inéluctable, au rythme de notre histoire collective, des formes traditionnelles de cette expérience, avec les croyances collectives qu'elles impliquent, aux modalités actuelles d'un rapport personnel, et par là autrement vivant, singulier et exigeant, à

l'inconscient.

Mais il ne faudra rien moins que la chute et l'accident cardiaque qu'il vivra lui-même en 1944 pour le ramener des mouvements parfois si vivement excentriques, et même incontrôlés, de ses années 1930, après d'ailleurs bien des recherches et des ajustements encore, au débat autrement rapproché qui est vraiment le sien et qu'il nouera enfin dans sa *Réponse à Job*, laquelle, on le verra, est fermement centrée sur la position tenue par *un homme souffrant et résistant* aux forces disproportionnées qui l'assaillent.

La crise de 1944

Le 11 février 1944, au cours d'une de ces promenades solitaires dont il était coutumier, Jung, qui a alors près de 69 ans, glisse sur la neige, se casse le péroné, et dix jours après son opération, c'est une grave thrombose au cœur et aux poumons. Il restera cinq mois à l'hôpital, et plusieurs semaines au bord de la mort. Tout un temps au cours duquel il se trouvera, dira-t-il, comme transporté à plus d'une reprise à quelque 1 500 km au-dessus de la terre habitée et engagé, non sans délire, dans des scènes visionnaires et méditatives qu'il transcrira très précisément dans son autobiographie [27].

Comment ne pas voir dans un tel envol cosmonautique et dans l'étrange familiarité que Jung vit alors avec les figures et les lieux des plus lointaines mythologies un effet de son « regard presbyte » en même temps que sa répugnance, si constante, à s'inscrire et à vivre dans un lieu et dans un temps donnés, ou plutôt imposés, c'est-à-dire en somme dans les coordonnées ordinaires de notre espace-temps ? L'expérience retrouvée des formes premières et de la force vive de l'âme, de la *Wirklichkeit der Seele*, s'est présentée sur un mode si stratosphérique et si hors le temps qu'il aura en effet le plus grand mal à remettre pied à terre et à se soumettre aux limitations, aux contraintes et aux servitudes du monde immédiat qui, par contraste, lui paraîtra désespérément terne et sans goût.

Sa difficulté est d'abord spatiale. « Le jour, écrira-t-il, j'étais le plus souvent déprimé, je me sentais misérable et faible et osais à peine faire un mouvement ; mélancoliquement je pensais : "Maintenant, il me faut retourner dans ce monde de grisaille". » [28].

Elle est spatiale, mais surtout elle met en question *son rapport au temps et à l'histoire*. Cette expérience qu'il vient de vivre a pris un tour si manifestement transpersonnel et anachronique qu'il ne pourra que se

demander instamment quelle est vraiment son inscription à lui dans l'histoire, quelle est sa place dans la généalogie de notre culture, et quel y est le rôle de sa psychologie de l'inconscient [29].

Et en fait, cette crise de 1944 aura pour effet de le ramener au travail presque secret auquel, depuis 1934-1935 déjà, il se livrait comme subrepticement, par-devers lui, et à tâtons, sur l'iconographie et la littérature alchimique qui deviendront le thème central de ses dernières œuvres.

Notes

[1] Cf. notamment les illustrations 1 à 10 dans le *Commentaire sur le Mystère de la Fleur d'or*, Paris, Albin Michel, 1979, p. 88, sq. Pour une critique de cette édition, cf. A. Ch. Gaillard, in *Cahiers de psychologie jungienne*, 25, 1980.

[2] Communication personnelle, en mai 1994, de son fils Franz Jung, grand navigateur lui-même.

[3] Jung consacre à ces voyages tout un chapitre de son autobiographie. C'est le chapitre IX.

[4] Cf. le chap. V ci-dessus, au sous-titre « Des concepts vivants ».

[5] Pour le rêve du meurtre de Siegfried, cf. *SRP*, p. 209, et pour celui de la lutte avec le jeune prince arabe, *SRP*, p. 280-281. Jung lui-même ne s'attache pas à rapprocher explicitement ces deux rêves.

[6] *SRP*, p. 282.

[7] Se séparer de Freud, c'était, on s'en souvient, prendre acte de ce que le « mythe freudien » n'était décidément pas le sien. Il avait bien dû alors constater aussi que le recours et le retour au « mythe chrétien » ne lui étaient pas non plus possibles. Cf. *SRP*, p. 199. On remarquera que dans ces deux cas, comme d'ailleurs dans celui du nazisme ou celui du marxisme-léninisme, ces mythes sont porteurs d'une interprétation de l'histoire, tout se passant comme si là était un enjeu de notre siècle comme des précédents

[8] *SRP*, p. 290, sq. « J'avais envié chez eux, écrira-t-il, cette plénitude de sens et recherché sans espoir notre propre mythe », *SRP*, p. 295.

[9] *SRP*, p. 303-304, – ne retrouve-t-on pas là le ton de plus d'une page d'un Lévy-Strauss, dans ses *Tristes tropiques* ?, – et p. 309.

[10] Ce terme de *Gleichschaltung* est le maître mot et mot d'ordre officiel qui annonce puis proclame et confirme l'institution du régime nazi en Allemagne. On le traduit généralement par *alignement* ou *mise*

au pas.

[11] Dans un double article publié par Jung, en mars 1934, dans la *Neue Zürcher Zeitung*, en réponse aux critiques d'un psychiatre suisse, le docteur Bally. La traduction française en est parue, avec celle de l'article du docteur Bally et l'essentiel des données et discussions sur cette question, dans les *Cahiers jungiens de psychanalyse*, 82, 1995, ainsi que dans le 96, automne 1999, intitulé *Crise et Histoire*

[12] La question en effet reste posée et ne cesse de rebondir : faut-il s'interdire tout rapport avec des pays dont on réproouve le régime politique ? Faut-il couper tous liens, culturels, scientifiques et personnels avec un pays notoirement voué ou soumis à une dictature ?

[13] En français dans *L'Herne*, 46, 1984.

[14] Dans *Über das Unbewusste, Ges. Werke*, vol. X, p. 25, par. 17. Ce qu'on pourra rapprocher du fameux épilogue écrit en 1941, par Bertold Brecht, pour sa *Résistible ascension d'Arturo Ui*

[15] Publié en 1934 dans *Wirklichkeit der Seele*, et en français sous le titre « Le devenir de la personnalité », in *Problèmes de l'âme moderne*, Paris, Buchet/Chastel, 1960, p. 258.

[16] En français sous le titre « La psychologie et les temps présents », in *L'homme à la découverte de son âme*, Genève, Mont-Blanc, 1962, chap. 2

[17] Dans *C. G. Jung parle*, Paris, Buchet/Chastel, 1985, p. 58 sq.

[18] Traduit en français dans *Aspects du drame contemporain*, Genève, Georg, 1948.

[19] Comme si, entraîné par le plaisir d'être sollicité à enseigner *urbi et orbi*, il en perdait brusquement de vue les mesures institutionnelles qu'il avait su lui-même proposer et mettre en œuvre face au totalitarisme nazi. Ces propos se trouvent publiées dans *C. G. Jung parle, op. cit.* On remarquera au demeurant qu'on trouve aussi dans ces mêmes interviews une très claire analyse de la psychologie des dictateurs et de celle de Hitler en particulier

[20] On en trouve des mentions dans son essai de 1918, intitulé *Über das Unbewusste*, dans son article de 1934, dans la *NZZ*, dans quelques passages de ses articles et éditoriaux parus dans le *Zentralblatt*, entre 1933 et 1938 et publiés en français dans *La guérison psychologique, op. cit.*, dans les *Cahiers de psychologie jungienne*, 12, 1977, et dans les *Cahiers jungiens de psychanalyse*, 82, 1995, ainsi que dans le 96, automne 1999, intitulé *Crise et Histoire*

[21] Certains concluent qu'il n'aurait guère mieux pensé en l'occurrence que la plupart des bourgeois de son temps. D'autres y voient un effet pernicieux de son ancien ressentiment envers Freud : Jung aurait été là le jouet de son ombre. Cf. *Lingering Shadows, Jungians, Freudians and Antisemitism*, A. Maidenbaum, S. A. Martin, Boston/London, Shambhala, 1991.

[22] Cf. Ch. Gaillard, « Le regard presbyte de C. G. Jung », *Cahiers jungiens de psychanalyse*, 82, 1995.

[23] On les trouve dans *Problèmes de l'âme moderne*, Paris, Buchet-Chastel, 1960. Cf. à ce propos Ch. Gaillard, « Analyse ou syncope ? », *Cahiers jungiens de psychanalyse*, 67, 1991.

[24] Cf. *Nietzsche's Zarathustra, Notes of the Seminar Given in 1934-1939*, 2 vol., Princeton University Press, 1988, les succesifs *Eranos Jahrbücher* des années 1930 et suivantes (l'essentiel des interventions de Jung étant repris et développé dans ses ouvrages ultérieurs, notamment dans *Les Racines de la conscience*), et la traduction française des *Terry Lectures* sous le titre *Psychologie et Religion*, Paris, Buchet/Chastel, 1958, ainsi que les textes réunis sous le titre *La vie symbolique*, Paris, Albin Michel, 1989. À quoi s'ajoutent, pour ses analyses des traditions orientales, ses textes de 1935, 1936 et 1939 publiés en français dans *Psychologie et Orientalisme*, Paris, Albin Michel, 1985.

[25] *Psychologie et Religion*, *op. cit.*, p. 177.

[26] Jung s'en expliquera bien des fois jusqu'à la fin de sa vie. Cf. par exemple ses lettres à P. Cogo, du 21 septembre 1955, au pasteur Tanner du 12 février 1959 et à G. Wittwer, du 10 octobre 1959 dans les vol. IV et V, de sa *Correspondance*. Ce verbe *relegere*, dans sa tension même avec le *religare* de la tradition chrétienne, vient ainsi compléter le *geschehen lassen* (laisser advenir), le *betrachten* (considérer, observer attentivement) et le *sich auseinandersetzen* (se confronter à quelque chose ou à quelqu'un) dont nous avons déjà parlé, pour marquer un quatrième temps de la démarche jungienne en psychanalyse (cf. la note 9 ci-dessus et mon Musée imaginaire de C. G. Jung, Paris, Stock, 1998, p. 12-15.)

[27] *SRP*, chap. X.

[28] *SRP*, p. 335.

[29] *SRP*, p. 333.

Chapitre VII

Conclusion - Archétypes et histoire

On connaît ces photos de Jung très âgé, la pipe à la bouche et le regard à la fois clair et scrutateur, parfois amusé ou discrètement ironique, consultant quelque ouvrage de sa très riche bibliothèque de Küsnacht – une des bibliothèques privées les mieux fournies en ouvrages alchimiques des xve, xvie et xviii^e siècles –, ou coupant son bois devant sa maison de Bollingen. Après son accident et la crise de 1944, il se remet en effet à l'œuvre, engageant de nouvelles recherches pour la rédaction de ses derniers livres, notamment, dans la foulée de *Psychologie et Alchimie*, *Psychologie du transfert*, *Aïon*, *Les Racines de la conscience*, *Réponse à Job*, *Mysterium Conjunctionis*, *Un mythe moderne*.

Ces livres, que nous avons eu l'occasion de présenter d'un chapitre à l'autre de notre parcours, comptent parmi les plus importants de son œuvre, mais aussi parmi les plus difficiles à aborder directement et les plus déroutants pour un lecteur qui serait peu au fait de sa démarche et de ses travaux jusqu'alors, ou à qui rien dans sa propre expérience et dans son propre trajet ne permettrait de reconnaître ce qui s'y cherche et ce qui s'y trouve.

Car trois lignes d'investigation et de réflexion constamment s'y croisent et s'y conjuguent, chacune contribuant à l'avancée des deux autres, mais parfois seulement en sous-œuvre, de sorte qu'on peut être enclin à privilégier l'une ou l'autre d'entre elles en perdant de vue les autres, ce qui ne manque pas de créer des rapports assez différents avec l'œuvre de Jung, et parfois même des orientations théoriques et cliniques sensiblement divergentes parmi ceux qui s'en réclament [1].

Il s'agit, d'une part, de ses travaux d'une érudition parfois confondante sur l'iconographie et la littérature alchimiques, mais qui en fait sont toujours soutenus et orientés par son expérience de clinicien.

D'autre part, des développements de sa réflexion d'analyste, notamment sur le transfert et le processus d'individuation, mais ces

développements sont eux-mêmes nourris par sa fréquentation assidue des univers symboliques déployés en d'autres temps au fil de l'histoire de notre culture.

Enfin, après la dernière crise de sa longue vie, en 1951, il s'agit de son interprétation de cette histoire telle qu'il la propose dans sa *Réponse à Job*, tout en s'interrogeant passionnément sur les enjeux propres à notre monde contemporain en même temps qu'il revient sur le cours de sa propre histoire en se consacrant à son autobiographie.

La tour de Bollingen et les travaux sur l'alchimie

Malgré ses nombreux engagements de clinicien et d'enseignant, ses voyages, et même ses charges institutionnelles à certains moments, Jung a toujours su se réserver des espaces et des temps de repli qu'il défendait d'ailleurs jalousement.

En 1923 déjà, c'est-à-dire peu après son voyage en Afrique du Nord, il avait entrepris de construire assez loin de Küsnacht, sur un terrain situé à l'extrémité est du lac de Zurich, une habitation très élémentaire, qui consistait au début en une tour assez basse, une sorte de hutte de pierre organisée autour du foyer.

Il l'éleva bientôt d'un étage, et quatre ans plus tard, en 1927, c'est-à-dire après son voyage au Nouveau-Mexique puis en Afrique noire, il construisit une tour annexe, carrée, reliée à la première par un court bâtiment central.

Ainsi cette maison, aussi primitive qu'elle fût, lui servit-elle à retrouver régulièrement un ancrage très matériel, et maternel, dira-t-il, dans le mouvement de vie très actif et ouvert qui était le sien au cours des années 1920. Et cet ancrage dans un espace en somme très traditionnel devint aussi, à l'usage et au rythme de l'élaboration de sa pensée et de ses livres, une façon de vivre le temps, et d'éprouver son rapport à l'histoire, un rapport prospectif autant que rétrospectif.

Là, écrira-t-il en effet, « des idées émergent qui remontent au fond des siècles et qui par conséquent anticipent un lointain avenir ». Et plus clairement encore : « Si un homme du xvi^e siècle entraît dans la maison, seules la lampe à pétrole et les allumettes seraient des nouveautés pour lui ; de tout le reste il s'accommoderait sans difficulté. Rien n'y vient troubler les morts ni lumière électrique ni

téléphone. Les âmes de mes ancêtres cependant sont entretenues par l'atmosphère de la maison parce que je leur donne – tant bien que mal, comme je le puis – la réponse à des questions que jadis leur vie avait laissées en suspens ; je les ai même dessinées sur les murs. » [2].

On aura reconnu dans ces dernières phrases le projet déjà mis en œuvre en 1916 par la rédaction des *Sept sermons aux morts*, qui annoncent, ou plutôt préfigurent, comme on l'a vu, bien des développements de son œuvre ultérieure [3]. De ce premier texte, qu'on peut dire poétique, ou poïétique, à 1935, date à laquelle Jung ajoute à sa maison une quatrième partie en faisant construire du côté du lac une loggia qui referme l'ensemble sur une cour intérieure, sa pensée s'est affirmée et organisée, en passant par la rédaction notamment des *Types psychologiques* et de *Dialectique du moi et de l'inconscient*.

Or, ce milieu des années 1930 est le moment où, en contrepoint de ses engagements institutionnels pour la Société internationale de psychothérapie, il se décide à rendre progressivement publiques les explorations, les analyses et les interprétations de la littérature et de l'iconographie alchimiques que dans le secret de son cabinet il étudiait depuis près de dix ans. Pendant tout ce temps en effet, il s'était livré, non sans abandons et réactions de rejet, mais aussi avec de plus en plus d'enthousiasme, à l'étude, d'abord très précisément lexicologique, des manuscrits, souvent illustrés, qu'il s'était fait envoyer par un libraire spécialisé de Munich ou qu'il avait découvert dans les réserves les moins fréquentées des bibliothèques de Zurich ou de St-Gall. Ces ouvrages, qui pour beaucoup d'entre eux sont maintenant édités et étudiés par le concours de diverses disciplines, étaient généralement tenus à l'époque pour des grimoires d'un intérêt douteux, trop manifestement grotesques, et en tout cas désespérément préscientifiques.

Jung pourtant s'y attache, cherchant à reconnaître dans leurs développements abstrus, qui tantôt relèvent d'un bien étrange imaginaire animalier ou érotique, tantôt prétendent servir de mode d'emploi pour d'impossibles opérations de laboratoire, l'expression d'un enjeu qui le regarde : rien moins en fait que l'évolution et la transformation intérieures de ces artisans-philosophes, toujours un peu hérétiques, que sont les alchimistes aux prises avec les diverses interprétations de la tradition dans laquelle ils s'inscrivent en même temps qu'avec le contrôle sourcilieux, voire les condamnations et les excommunications des autorités du moment.

Une de leurs discussions qui retiennent assez rapidement son attention

est celle qui porte sur le déroulement et l'organisation parfois ternaires, et parfois quaternaires, de leur « œuvre ». Pourquoi, se demande-t-il, cet acharnement à rechercher par tant de moyens le type et le nombre de phases, stades ou étapes nécessaires à la réalisation de leur projet ?

À vrai dire il n'était pas là en terrain tout à fait inconnu, puisqu'en 1918 déjà il avait lui-même fait l'expérience de ces expressions graphiques d'un équilibre, réel ou escompté, du fonctionnement psychique dont il avait reconnu ensuite la parenté avec la pratique rituelle des mandalas, eux-mêmes souvent quadripartites et invitant à une fréquentation progressive et circumambulatoire. Puisqu'aussi sa propre réflexion du début des années 1920 sur la mise en jeu des fonctions d'orientation du conscient opposées deux à deux – l'intuition et la sensation, la pensée et le sentiment – et sur les types psychologiques s'inscrivait elle-même dans un ensemble quaternaire. Puisqu'en 1928 il avait eu à se familiariser avec l'alchimie chinoise du *Secret de la Fleur d'or* qu'il avait pu comprendre et discuter à partir de la parenté manifeste entre la démarche de ce traité taoïste et certains de ses propres rêves ou ceux de ses patients. Et puisque sa tour de Bollingen s'était elle-même développée et, pourrait-on dire, accomplie par ses soins jusqu'à devenir en fait progressivement une maison en quatre parties articulées autour d'une cour fermée [4].

Il retrouve donc là toute une expérience et une élaboration qui lui sont propres. Mais il apprend aussi beaucoup. Et sa pensée même s'en trouvera renouvelée. Car dès lors il est conduit à reconnaître et à reconsidérer plus concrètement encore la portée de la *régression*, de la *figuration* et de la *dramatisation* dans le rapport à l'inconscient, dans ce rapport d'expérience et de transformation dans le sens du devenir qu'il avait lui-même instruit, d'abord sur un mode à la fois intuitif et empirique, d'une étape à l'autre de sa propre œuvre. Les travaux que depuis 1934-1935, et surtout après la crise de 1944, il consacre de plus en plus assidûment à l'alchimie, parce qu'elle conjoint elle-même dans ses avancées l'exercice de l'intuition et la mise en œuvre de la sensation, relancent et libèrent sa pensée en même temps qu'ils donnent corps à son sentiment.

De 1944 à 1955-1956, c'est-à-dire de *Psychologie et Alchimie* à son dernier ouvrage majeur qu'est *Mysterium Conjunctionis*, qu'il publie donc à 48 ans, Jung en effet fait preuve d'une pensée moins que jamais soucieuse de convaincre et de faire école, tout engagé qu'il est à tirer les leçons de ses acquis, qu'il suppose

connus, et à frayer de nouvelles voies encore qui l'amèneront à se rapprocher des réflexions les plus avancées de la physique contemporaine sur les rapports entre espace et temps [5].

Quant au sentiment, s'il l'a toujours présenté et décrit comme une *fonction d'évaluation* des relations les plus rapprochées et des événements qui nous regardent au plus près, il a pu la traverser en certaines circonstances de sa vie, notamment dans ses rapports avec son entourage immédiat, ou lorsque face à l'Allemagne nazie, porté par son regard que nous disions presbyte, il a su attirer l'attention sur l'origine, le ressort et l'ampleur des événements en cours et en appeler à la vigilance de ceux qui voulaient bien l'entendre, mais sans vraiment mesurer mieux que la plupart de ses contemporains le sort fait alors aux Juifs et à tous ceux qu'un tel mouvement collectif ne pouvait qu'effectivement écraser [6].

Avec ses travaux sur l'alchimie, c'est tout d'abord sa psychologie de l'*ombre* qui s'élargit et s'approfondit. Les alchimistes parlent à ce propos de la *nigredo*, qui est la première phase de leur « œuvre », une phase si obscure et si dure qu'ils parlent souvent à son propos de *mortificatio*.

Ils la décrivent comme un long temps, parfois très long, qui peut paraître sans fin, de nuit sans repères au cours de laquelle le chercheur se trouve désespérément aux prises avec les pires vapeurs du plomb le plus noir ou du mercure le plus lourd, au point que malgré son travail obstiné, ses prières et son pari qu'une aube enfin se lève qui lui apporte quelque lumière et les couleurs dont parle la tradition – c'est l'*albedo*, puis la *rubedo*, le rougeoiement, auxquelles il veut croire –, il peut craindre que sa cornue n'explose.

Jung, à les fréquenter, comprend mieux non seulement quelle humiliation et quelle défaite, mais aussi quelle mise en morceaux (*Zerstükelung*, écrit-il) et quelle *mort* en fait le *moi* doit vivre et souffrir, très longuement, et à bien des reprises, pour prendre la mesure de la névrose, ou pire encore, dans quoi il est pris, à quoi même il se raccroche, quand bien même il veut en sortir, jusqu'à ce qu'enfin il accepte le nouvel équilibre et la nouvelle démarche qu'entraîne la mise en œuvre du *soi*.

Et il voit mieux ainsi qu'il y va là d'un *processus* par lequel il faut bien passer, sans que son déroulement soit jamais assuré, d'autant que ses pires épreuves souvent se retrouvent après tout un parcours, tout se passant comme si les provisoires acquis d'un moment devaient à

nouveau être perdus, brisés, concassés, rendus à l'état initial le plus confus, ou même délibérément attaqués – les alchimistes parlent de *separatio*, de *divisio elementorum*, de *solutio*, de *putrefactio*, de *calcinatio*, d'*incineratio* – pour que l'étape suivante reparte du désastre et du potentiel du nouveau chantier ainsi ouvert.

À vrai dire il le savait déjà. Par sa propre expérience, à commencer par celle de sa longue crise de 1912-1913 à 1918, et par son travail de clinicien. Mais ce que lui apporte sa fréquentation des alchimistes, c'est l'évidence par eux déjà vécue que tout ce processus – Jung lui-même, dans sa langue, affectionne de longue date le terme de *Prozess* – ne repart vraiment, le plus souvent, quand il repart, que *du plus élémentaire, du plus indifférencié, du plus bas, des contrebas les plus sombres* de ce qu'on croyait enfin pouvoir maîtriser. Aussi bien en prend-il toute la mesure, très sensorielle et dès lors nourrie par le sentiment tout autant que par l'intuition et par la pensée, lorsqu'il écrit dans *Les Racines de la conscience* : « La croissance de la personnalité se fait à partir de l'inconscient. » [7].

Les alchimistes à ce propos parlent de *materia prima*, développant à l'envi et ce substantif, qui dit leur engagement, pour eux au plus près des fourneaux, dans les données les plus organiques de leur « œuvre », et cet adjectif, qui la radicalise encore. Jung, quant à lui, y trouve donc de quoi mieux dire ce qu'il sait de l'expérience de l'*ombre* et des diverses mauvaises passes où peut nous mettre alors la confrontation avec l'inconscient [8].

Ce que lui apportent de plus ses travaux sur l'alchimie, c'est un autre ancrage, plus assuré que ci-devant parce que plus objectif et historique, de son analyse critique du christianisme. Cette analyse s'articule autour de ce qu'il appelle désormais « le problème du quatrième », qui restera au cœur de sa réflexion après 1944. Pourquoi, se demande-t-il, l'organisation si constamment trinitaire de la théologie et de la spiritualité chrétiennes ? Pourquoi aussi cette difficulté si chronique du christianisme à considérer le mal dans sa réalité effective, c'est-à-dire autrement que comme un *privatio boni* ? Pourquoi encore cette idéalisation du Christ qui le ferait sauf de tout péché, alors même que son histoire est celle de l'incarnation annoncée, mais imprévisible sous la forme qu'elle a prise au début de notre ère, et alors qu'au cœur de sa symbolique se trouve la croix ? Enfin, qu'en a-t-il été de la femme dans le christianisme jusqu'à nos jours ?

Pour lui les alchimistes ont pris *le contre-pied* de ces refus du

christianisme de penser et de laisser vivre les termes exclus de son élaboration depuis sa prise en charge par les Églises [9]. À leurs risques et périls ils ont cherché l'esprit dans la matière, s'engageant eux-mêmes, et le plus souvent en solitaires, dans les contrebas des hauteurs dogmatiques où régnait l'Église de leur temps. Ils jouent ainsi dans notre histoire et dans la dynamique structurelle de notre culture un rôle *compensatoire* et de *contrepoids*, dans lequel Jung se plaît à reconnaître un préexercice archaïque de ses propres positions et avancées dans le mouvement psychanalytique [10].

Au demeurant les alchimistes croyaient-ils vraiment qu'ils allaient transmuter le plomb en or et produire dans leurs laboratoires la pierre des philosophes (leur *lapis philosophorum*), l'élixir de vie ou l'hermaphrodite (leur *Rebis*) qui devrait réunir en un seul être le masculin et le féminin ? Ou ce faisant étaient-ils conscients que l'enjeu de leurs opérations de laboratoire était autre aussi bien ?

À cette question, qu'il discute longuement, Jung apporte deux réponses. Sa première réponse est portée par sa lecture chronologique, historienne, de la littérature alchimique. Il constate qu'au fur et à mesure de l'avancée du temps, des textes les plus anciens, dont l'origine se perd censément dans la nuit des temps, à ceux d'un Dorneus, auxquels il consacre une bonne partie des analyses de son *Mysterium Conjunctionis*, ou à ceux d'un Michael Maïer, dont on a vu qu'il était l'élève de Paracelse et le contemporain de son savant aïeul, le docteur Carl Jung, professeur à Mayence au début du xvii^e siècle [11], leurs écrits de plus en plus insistent sur le caractère non ordinaire de leur entreprise et de son objet : *aurum nostrum non est aurum vulgi*, notre or n'est pas l'or du vulgaire, répètent-ils.

De sorte qu'il devient de plus en plus évident, et à leurs propres yeux, qu'à l'occasion de leurs travaux de laboratoire, aussi matériels soient-ils, s'opère, certes toujours obscurément et à tâtons mais sur un mode de plus en plus explicite, un passage, ou plutôt une articulation, qu'ils interrogent eux-mêmes avec insistance, du *réel* au *symbolique*, bientôt reconnu expressément comme tel.

Cette observation conduit Jung à la seconde réponse qu'il apporte à cette même question. Il axe en effet son attention sur les développements qu'on dit généralement spéculatifs de l'alchimie, et qui en fait sont à rapporter à leur exercice de la *meditatio* et de l'*imaginatio*.

De 1938 à 1940, il avait lui-même consacré un de ses séminaires de Zurich aux *Exercices* de Saint Ignace de Loyola [12]. C'est donc

dans la foulée de son expérience et de ses analyses des méthodes et des effets propres à l'*activation de l'imagination* [13] que s'inscrit sa réflexion sur l'ouverture, dans les laboratoires des alchimistes et dans leurs écrits, à une *vie symbolique* qui tout au contraire de se perdre dans les libertés de l'imaginaire s'avère une voie d'épreuve, de renouvellement et de connaissance du fait qu'on s'y engage corps et âme pourrait-on dire – *ars requirit totum hominem*, notre art requiert l'homme tout entier, disaient déjà les alchimistes – et du fait aussi qu'on l'accepte dans ses surgissements les plus inattendus, avec toute leur consistance et leur force d'interpellation.

Aussi bien ses publications successives en la matière sont-elles constamment consacrées à l'analyse des caractères communs et des différences observables entre les *projections évolutives* avec lesquelles se débattent les alchimistes en leur temps et les *transformations* (*Wandlungen*) qui de nos jours peuvent se présenter à l'expérience et à la reconnaissance de tout un chacun dans la suite de ses rêves [14], mais aussi dans les aléas de la vie quotidienne, et plus spécifiquement encore dans ceux du transfert auquel se prête la relation entre clinicien et patient dans le cadre et dans les conditions d'une analyse.

Transfert et individuation

Dans la première partie de sa *Psychologie du transfert*, qu'il publie en 1946 [15], Jung développe d'abord l'étude, en somme assez classique, des divers types de *projections* auxquels donne lieu la relation analytique, et que leurs conditions d'expression et d'expérience permettent d'observer, souvent au plus fort grossissement, d'appréhender sur le vif, de laisser vivre, et d'analyser au présent, en fonction de l'histoire du patient jusqu'alors.

Toutefois, outre que son attention se porte d'emblée sur le *contre-transfert* aussi bien, et que sa problématique de l'*ombre*, telle qu'elle s'est approfondie à la lecture des alchimistes, le conduit à ouvrir le temps du travail analytique à de longues phases de *régression* parfois d'autant plus critiques que leur issue peut paraître bien incertaine, il est un autre caractère du travail de ces artisans-philosophes qui soutient et anime ses propres orientations de clinicien.

C'est l'érotisation de leur « œuvre » par la présence souvent, à leurs côtés, près du fourneau, d'une femme qui participe aux opérations, érotisation redoublée et, pourrait-on dire, attisée par le fait que les

représentations des étapes successives de cet *opus* mettent fréquemment en scène le rapprochement d'un roi et d'une reine progressivement dépouillés de leurs vêtements, dénudés, et enfin réunis dans une étreinte très concrètement sexuée – quand il ne s'agit pas de copulations animales autrement plus vives, plus concrètes et plus physiques encore. Comment le comprendre aujourd'hui ? Et qu'y reconnaissons-nous de notre propre pratique ?

Jung n'est pas trop pris au dépourvu, après ce qu'il a appris de l'*anima* par sa propre confrontation avec l'inconscient au cours des années 1910, par le cours de sa vie et par son expérience de clinicien. Mais ici encore sa problématique trouve à cette occasion à s'approfondir et à se radicaliser encore. Construisant la seconde partie de sa *Psychologie du transfert* en une réflexion séquentielle sur le transfert qu'il développe en contrepoint de son analyse des étapes successives de l'*opus* alchimique telles qu'il les trouve représentées et commentées dans un manuscrit du xvi^e siècle intitulé le *Rosarium Philosophorum*, il s'interroge sur la très proche accointance, la si troublante intimité, et la très étrange parenté dans lesquelles se trouvent parfois impliqués, et plongés, le clinicien et l'analysant dans le suspens même de leur relation qu'assurent les règles de la pratique analytique.

Pourquoi, dans le transfert, cette expérience d'une rencontre, d'une proximité et d'une reconnaissance parfois jamais vécue auparavant dans la même chaleur et avec la même intensité, et même inespérée, et en fait souvent réparatrice, mais si constamment maintenue dans l'épreuve de la différence ? Parce que l'*inceste*, montre Jung, est alors au cœur de l'affaire, l'inceste entre le frère et la sœur, ou encore par le retour le plus régressif à la mère, où tout et chacun peuvent s'engloutir, mais où aussi s'origine l'expérience nécessaire, et vitale, de la *différenciation* la plus élémentaire.

Jung reprend ici la question centrale de ses *Métamorphoses et symboles de la libido* de 1911-1912, que d'ailleurs il réécrit en 1951, et qui se trouvera développée encore dans *Mysterium conjunctionis*, pour mieux repérer comment dans le rapport entre conscient et inconscient, tel qu'il se manifeste et se joue dans la relation transférentielle, deux mouvements se croisent, dont l'un peut être dit endogame, et l'autre exogame.

C'est, dans le suspens de cette relation, d'une part le retour au Même ou à l'Autre avec lequel on voudrait faire Un, ou un deux sans tiers, alors que d'autre part le mouvement inverse, mais qui précisément naît de là, tend au contraire à la séparation et à l'articulation des

différences par le travail de la conscience qui sourd comme elle peut (par la *Bewusstwerdung* à laquelle les rêves notamment donnent lieu quand on s'y confronte et qu'on les analyse) et par le devenir-soi (par la *Selbstwerdung* de l'individuation).

Ce qui frappe à lire ces derniers livres de Jung, c'est l'animation des processus qu'il décrit et l'érotique où baigne manifestement sa pratique clinique, tout notamment lorsqu'il analyse le transfert. Animation, car la vie qui prend forme et corps dans ces processus, qui sont de transformation souvent assez souvent éprouvante, vient parfois de si loin qu'avant même de se faire animale, ou plus ou moins humaine, elle peut se montrer et se vivre comme végétale, ou même comme une eau, une pluie, ou dans le désert, ou sous une peau de saurien qui demande mais rechigne à changer d'état. Et cette animation est une érotique qui mobilise les sensations, et le goût, avant de s'investir dans la complexité ou les tensions et contradictions d'une relation, en l'occurrence transférentielle, qui au travers même des projections qui peuvent faire leurre est tout autant une découverte, ouverte à l'inattendu, qu'une retrouvaille et l'occasion de vivre, enfin, *un potentiel* jusqu'alors laissé en jachère ou par trop malmené.

Ainsi *l'individuation* se nourrit-elle de l'expérience du plus archaïque toujours actuel pour acheminer vers une humanisation qui est ouverture aux autres – et au monde tel qu'il est, réellement – dans la mesure où s'est exercée, dans le travail en analyse, et s'exerce continûment l'ouverture à la *vie symbolique* par quoi se donnent à reconnaître les présences qui nous animent et nous appellent.

Répondre à Job

En 1951, Jung, qui a 76 ans, vit une nouvelle crise qu'accompagnent de nouveaux troubles cardiaques survenus après son accident de 1944. Il pense alors que sa vie touche à son terme et que son œuvre est achevée. Ce en quoi il a tort, puisqu'il vivra dix ans encore et qu'outre les deux volumes de *Mysterium Conjunctionis*, qui paraîtront en 1955-1956, et *Un mythe moderne* qu'il fera paraître deux ans plus tard, il rédige et publie sa *Réponse à Job* immédiatement après cette date [16].

Il écrit ce livre en quelques jours et dans la fièvre [17]. Son écriture est très dramatisée. En fait, Jung se place là au plus près de Job scandaleusement mis à l'épreuve et maltraité par Yahvé. Et ce Yahvé, il l'apostrophe, il l'interpelle, il le prend à partie, dénonçant ses abus

de pouvoir, l'archaïsme de ses comportements, les débordements inconsidérés de sa toute-puissance et sa prétendue omniscience.

Mais ce faisant, cet ouvrage est aussi porté par une lecture chronologique très précise des principaux textes prophétiques de l'Ancien Testament et du Nouveau, puis de l'histoire du christianisme jusqu'à nos jours. Et il commence par cette très surprenante phrase : « Le livre de Job est comme un point de repère au sein des péripéties d'un drame divin. »

Ce qui signifie, on le découvre bientôt, que le sens de la réalité psychique, notamment des réalités archétypiques, dont Jung a toujours fait preuve [18], prend ici la forme d'une observation *des transformations qui s'opèrent à l'échelle d'une culture*, la nôtre en l'occurrence depuis les premiers temps du judaïsme, une observation aussi attentive qu'engagée et elle-même transformatrice du fait que l'homme – en l'occurrence Job, et bien d'autres après lui, dont Jung lui-même qui maintenant écrit ce livre pour qui veut bien le lire – s'est fait partie prenante de ce « drame », un drame longtemps aveugle et incoercible que certains disent métaphysique faute de se donner prise sur son déroulement, et qui pourtant demande qu'on le ramène enfin, et pour autant que faire se peut, de son apparente intemporalité archétypique à *des proportions plus immédiatement humaines*.

Il n'en est plus à s'étonner sans moyens de ce qui lui arrive, cherchant tant bien que mal sa démarche, comme au cours des années 1910, à propos desquelles il a pu écrire : « Très progressivement, une métamorphose s'esquissait en moi. » [19]. Il n'en est plus non plus à attendre ou à vouloir créer quelque mythe qui viendrait assurer la relance et donner son sens au lendemain, ou peut-être au présent. Il lie maintenant dans le même travail *d'intelligence interprétative et d'accompagnement rapproché* son regard sur les tours et détours passés de notre culture, son souci de notre monde contemporain, et son attention à l'homme aux prises avec les débordements trop coûteux mais avec aussi le potentiel de sa vie inconsciente, tandis qu'il consacre ses dernières forces à retrouver les aléas et les enjeux de sa propre vie en rédigeant son autobiographie.

Job est toujours là, cherchant à trouver le sens de sa propre histoire et sa plus juste position dans le cours des événements où il prend place. Jung, par ce livre qu'il lui adresse et nous adresse, par son œuvre et par ses engagements de clinicien, l'écoute et tente de lui faire savoir ce que lui-même entend et comprend.

De sorte qu'à le fréquenter peuvent se préciser, mieux s'instruire et

s'articuler les quatre dimensions du travail analytique. Celle du passé à retrouver, aussi circonstanciellement et émotionnellement que possible, parce qu'il nous a formés et déformés, et qu'inaccompli ou encombrant il reste décisif au présent. Celle qui consiste à se rendre attentifs aux transformations qui s'opèrent, dans le même temps, dans la vie fantasmatique et la vie symbolique de l'analysant, à commencer par celles de ses « imagos ». Celle de l'attention à porter aux événements, incidents, accidents et rencontres de la vie de l'analysant, telle qu'elle va, sur toutes les scènes de sa réalisation, tandis que l'analyse poursuit son cours. Et celle de l'histoire de la relation analytique, qui est notamment celle du transfert, et que les conditions de son déroulement partagé permettent d'interroger pour mieux s'y reconnaître, et pour en prendre et en laisser.

Quatre dimensions ? En fait cinq, bien sûr. Le processus collectif de transformation qui s'opère en sous-œuvre dans ces quatre dimensions plus manifestes d'une analyse personnelle, au rythme de sa dynamique propre et de la part que nous y prenons, constitue la cinquième dimension d'un devenir toujours incertain qui se cherche et se joue à l'échelle de l'histoire d'une culture, et qui en appelle à toujours plus de conscience et d'engagement.

Pour Jung lui-même, ce fut toute une histoire d'en arriver là. Une longue histoire, bien souvent solitaire, parfois trop solitaire sans doute, mais qui a su trouver dans sa confrontation singulière avec l'inconscient et par son introversion si concrètement créative à Bollingen ou dans sa bibliothèque et son cabinet de Küsnacht le rythme et les moyens de sa réalisation.

Pour nous, la tâche est toujours aussi surprenante, mobilisatrice et souvent très urgente. Mais elle s'est faite en somme plus ordinaire, inscrite qu'elle se trouve désormais dans le cadre d'une pratique clinique qui s'est précisée et ajustée au fil de l'expérience acquise dans les dernières décennies par le mouvement psychanalytique.

La fréquentation et la discussion de son œuvre nous permettent de mettre en perspective cette pratique clinique, avec la chaleur, la rigueur et les exigences éthiques qui lui sont propres.

Notes

[1] Cf. A. Samuels, *Jung and the Post-Jungians*, London/New York, Routledge & Kegan, 1985.

[2] SRP, p. 263 et 275.

[3] Cf. ci-dessus le chap. V au sous-titre « Une interpellation de nuit ».

[4] On remarquera aussi que si chacun des moments forts de l'œuvre de Jung a été accompagné ou annoncé par un événement de sa vie intérieure, le plus souvent par un rêve particulièrement marquant que d'abord il ne comprend guère, celui qui est lié à son engagement dans les études sur l'alchimie, au milieu des années 1920, était déjà un *rêve de maison*. Ici encore, c'est une démarche dans l'espace qui donne lieu à son travail sur le temps et l'histoire. Cf. SRP, p. 236-239.

[5] Cf. ses écrits de 1951-1952 sur *La synchronicité, principe de relations acausales*, en français dans *Synchronicité et Paracelsica*, Paris, Albin Michel, 1988, M. L. von Franz, *Nombre et temps. Psychologie des profondeurs et physique moderne*, Paris, La Fontaine de pierre, 1978, et M. Cazenave, *La Synchronicité, l'Âme et la Science, Existe-t-il un ordre a-causal ?*, Paris, Poiesis/Payot, 1984.

[6] Cf. Ch. Gaillard, « L'altérité au présent », in *Cahiers jungiens de psychanalyse*, 96, automne, 1999.

[7] Cf. le chap. V ci-dessus, note 2, p. 85.

[8] Notamment dans *Psychologie et Alchimie*, Paris, Buchet/Chastel, 1970, troisième partie, chap. III et IV, et dans *Mysterium Conjunctionis*, Paris, Albin Michel, 1982, t. II, chap. VI

[9] Remarquons aussi que par son engagement dans l'histoire de l'alchimie occidentale, Jung fait lui-même contrepoids à son attraction de la fin des années 1920 pour la conception et la pratique de la centration développées par la tradition taoïste dans le sens d'un *détachement de la conscience* (*Loslösung des Bewusstseins*) et d'un *évidement* de plus en plus radical, de sorte que sa conception des rapports du *moi* et du *soi* s'en trouve rééquilibrée au cours des années 1930.

[10] Ses textes les plus parlants à ce propos sont *L'Esprit Mercure*, (1942, 1948), et *Pour une phénoménologie de l'esprit dans les contes*, (1945, 1948), et *Essai d'interprétation psychologique du dogme de la Trinité*, (1940, 1948), tous parus en français dans *Essais sur la symbolique de l'esprit*, Paris, Albin Michel, 1991, ainsi que la troisième partie de *Psychologie et Alchimie*, (1936, 1944, puis 1952), *op. cit.*, intitulée « Les conceptions du salut dans l'alchimie »

[11] Cf. le chap. I ci-dessus, au sous-titre « Un presbytère en Suisse ».

[12] « On Eastern Meditation », *Spring*, 1977 et 1978. Ces séminaires font donc suite à ceux qu'il a consacrés au *Zarathoustra* de Nietzsche et aux rêves et visions dans la psychologie et la psychopathologie contemporaines au cours des années 1930, et ils précèdent ceux qui portent sur les rapports entre l'« œuvre » alchimique et les processus

modernes d'individuation

[13] Cf. le chap. II ci-dessus au sous-titre « Regarder », le chap. III au sous-titre « La symbolisation et le devenir », le chap. IV au sous-titre « Sous les émotions, l'image ».

[14] La deuxième partie de *Psychologie et Alchimie*, Paris, Buchet/Chastel, 1970, intitulée « Symboles oniriques du processus d'individuation », est ainsi consacrée à l'analyse d'une longue série de rêves rapportés à Jung par un scientifique qui à l'époque ne connaissait pas l'alchimie. On apprendra par la suite que le rêveur en question n'était autre que le physicien Wolfgang Pauli. Cf. *La Vie symbolique*, Paris, Albin Michel, 1989, p. 84, note 5

[15] Paris, Albin Michel, 1980.

[16] Pour la fin des années 1940, la crise de 1951, et la dernière décennie de la vie de Jung, cf. les vol. IV et V, de sa *Correspondance*, chez Albin Michel, à Paris, 1995, et A. Jaffé, *Aus C. G. Jungs letzten Jahren*, Einsiedeln, Daimon, 1987.

[17] Pour les circonstances de la rédaction de ce livre, et notamment le rêve qui la précède, qui est encore un rêve de maison, et où apparaît son père, cette fois réhabilité à ses yeux et dont il prend la relève, cf. *SRP*, p. 253-257, et le Préambule ainsi que l'Appendice à *Réponse à Job*, Paris, Buchet/Chastel, 1964.

[18] Ses analyses des archétypes de la jeune fille et de l'enfant qu'il a développées en 1941 en collaborant avec l'helléniste Charles Kerényi, restent parmi ses plus beaux textes à ce propos. Cf. *Introduction à l'essence de la mythologie*, Paris, Payot, 1953.

[19] *SRP*, p. 221.